



الإخلاص الإلهية

شرح

الدرس الجليلية

كلامها

تأليف العالم العلامة

الإستاذ الملا محمد باقر

المشهور بـ «~~محمد باقر~~»
بالمدرس الكردستاني

الجزء الثاني



كتبه خالد رفعت الفقيه





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الباب الرابع

في الجواهر

(الجوهر) كما علم ضمنا في تقسيم الممكن في المقدمات
(ممکن) حادث (له وجود محمولي دون الرابطي) على
طريق الحمل المتعارف (وهو المراد بما قام بنفسه) اذ «ما»
عبارة عن الوجود بالوجود المحمولى، ومعنى «القيام بالنفس»
ان لا يكون صفة لغيره (فإن لم يقبل الإشارة الحسية)
ياحدى الحواس الظاهرة (عادة فمجرد) اذ الأرواح تتلاقى
غالبا مع التجسم والتصور بصورة محسوسة، وإن تلاقى بلا
تجسد لم يشاهد احدها الآخر، إلا كما انك تشاهد الشمس
اذا كان بينك وبينها حجاب رقيق فأخذ فيه اشعتها وانت لا
تراها، وقيدنا بقولنا: عادة، لإمكان ان يخلق الله مشاهدة
الروح بلا تجسّم (والا) بأن قبل الإشارة الحسية كما في
الجسم الملون بالبصر وفي الجوهر الفرد وغير الملون بمثل

اللمس (فمادي مختص بخواص ذكرت) في فصل الكم،
وما هنا فرق آخر بينها (والجُرد ان شرط تصرفه بتعلقه بالبدن
وان عدم) هو اي البدن بعد الوجود (فناقص) كأرواح العامة
فإنها لا تقدر على شيء من المعارف والأعمال إلا بعد ان
تعلقت بأبدان مخصوصة بها، وان ماتت الأبدان تقدر بعد
فواتها على المعارف والأعمال خلافا لبعض الفلاسفة، وإلى
رد هذا اشرنا بقولنا: وان عدم بعد الوجود (والإ) يشترط
تصرفه بالتعلق بالبدن بل تصرف في المعارف والأعمال قبل
تعلقه بالبدن (فكامل هو) اي الكامل (ربما يكون وسيلة
عادية) لا اعدادية (حادثة) لا قديمة (في حصول غيره) ذاتا
ووجوداً، وكمالاً (كما في الحقيقة المحمدية)، فإن سيدنا
محمدًا، صلى الله عليه وسلم، كان وسيلة في خلق العالم،
كما سيأتي، وفي كمالاته حتى ان الله تعالى لم يُفِضْ ولا
يفيض ولن يفيض وجوداً ولا علماً ولا عملاً إلا بواسطة
روحه صلى الله عليه وسلم، والحكماء سمووا الناقص نفساً
انسانية او فلكية، والكامل عقولاً، وجعلوا العقول كلها قديمة

ووسيلة اعدادية ونحن اشرنا الى منع الثلاث، إذ هي حادثة
 ووسيلة عادية، وبعضها لا تكون وسيلة كما أفاد قولنا: ربما
 يكون وسيلة (والمادي ان لم ينقسم) في شيء من الطول
 والعرض والعمق (اصلاً) لا قسمة فعلية ولا وهمية ولا عقلية
 (فجوهر فرد، وإلا فجسم) بالمعنى الأعم وهو (خط او
 سطح) كررنا هذا توطئة لما بعده وتفصيلاً لا قسامه وبياناً
 للاختلاف (او ذو ابعاد بمعنى الجوانب وهو المركب من
 ثلاثة جواهر) فرد (مثلثاً) اي على هيئة المثلث، ولم ار هذا
 في كتاب الآ في شرح العقائد النسفية للامام التفتازاني،
 واعترضوه بأنه لا يتصور الأبعاد في المركب من ثلاثة، فأشرنا
 الى الدفع بأن المراد بالأبعاد الجوانب، فهو وإن كان من افراد
 السطح، لكن بعض المعتزلة جعلوه جسماً كما في هذا
 الشرح، ولذا ذكره بخصوصه (او) ذو الأبعاد بمعنى (طول
 وعرض وعمق ولو) كانت تلك الأبعاد (غير متقاطعة وهو
 المركب من اربعة، ثلاثة منها مثلث وواحد موضوع على
 واحد) من الثلاثة (او متقاطعة على زوايا ولو) كانت تلك

الزوايا (غير قائمة)، الزاوية هيئة تحصل من وقوع خط على
 خط آخر، فإن حصل زاويتان متساويتان، فكل منهما قائمة،
 كأن كان احد الخطين مستقيما وعمودا، سواء كان الخط
 الآخر مستقيما ايضا وعمودا كما في المربع، او منحنيا، كما
 في قطر الدائرة مع كل من نصفيه، او كلاهما منحنين كما
 في تقاطع دائرتين مرت كل منهما بقطب الأخرى، والّا
 فالصغيرة حادة، والكبيرة منفرجة، سواء كان كل من الخطين
 منحنيا، كما في الهلال، او احدهما منحنيا والآخر مستقيما
 كما في قطر المخروط في جانب سهمه، او كلاهما مستقيما
 غير عمود كما في المثلث حاد الزوايا او منفرجها (وهو ستة،
 مثلث) مركب من ثلاثة اجزاء (موضوع على) مثلث (آخر
 مثله، او) كانت الأبعاد متقاطعة (على زوايا قوائم وهو ثمانية
 مربع) مركب من أربعة (موضوع على) مربع (آخر) مثله،
 فأقسام الجسم عندنا ستة، ويطلق في اللغة لفظ الجسم على
 كل منها عندنا (ولم ينكر) هذه (الأقسام الستة) للجسم غير
 الحكماء (الا ان بعض المعتزلة شرط في اطلاق لفظ الجسم

الثالث) وينكر اطلاقه على الأولين (وبعضهم الرابع) فلا يطلقه على الثلاثة الأول (وبعضهم الخامس) فلا يطلقه على الأربعة الأول، (وبعضهم السادس) فلا يطلقه على الخمسة الأول (والخلاف لفظي) راجع الى تعيين ما وضع له لفظ الجسم لغة (والحق معنا اذ) كلما زاد جزء من اجزاء الجسم على اجزاء جسم آخر، يقال في اللغة: انه جسم منه (يقال للسطح مثلاً أجسم من الخط، فإن كان) لفظ الأجسم مأخوذاً (من الجسم) بأن جعل مصدراً جعلياً (فذاك) ظاهر في مدعانا، (او مأخوذاً من الجسمية فهي من لوازم الجسم والجزء) تفنن واشارة الى أن الجوهر الفرد يسمى جزءاً وجزءاً لا يتجزأ، بل ربما يسمونه جوهرًا ويجعلون العين مقسماً له وللجسم (يستلزم) ستة امور، فيستلزم (عدم انقسامه) في شيء من الجهات (فعلاً وفرضاً ووهماً مطابقين) واستلزامه عدم الثانيين المطابقين ثابت (لعدم القسمة الفعلية) في الواقع اتفاقاً، فاذا انتفت انتفى مطابقتها، لأنهما ظلان ومطابقان لها (و) يستلزم (كونه جزءاً تركيبياً)

من الجسم، فإن الجسم يجب ان يتركب منه (و) يستلزم كونه
جزءاً (تحليلاً من الجسم) فإنه بعد زوال التركيب ينحل الى
الأجزاء (و) يستلزم (حصول الفرجة بين كل جزئين) من
اجزاء الجسم لما يأتي آنفاً (وتسمى) تلك الفرجة في عرف
المتكلمين والفقهاء (مسام)، وفي عرف اهل العصر الحاضر
خللاً وفرجاً، واختلف في انه هل يسع هذه الفرجة جزء آخر
او لا؟ وانت خبير بأنه لا معنى لهذا النزاع، اذ الجزء لا ينقسم
اصلاً، فكيف يتصور ان لا تسعه الفرجة، والحق عندي ان
الفرجة تسمى اكثر من جزء، وانها قد تزداد سعة وقد
تنضيق، اما الاول: فلما في المنهاج في كتاب الصوم «فلا يضر
وصول الدهن بتشرب المسام» اهـ. قال في التحفة: جمع سم
بثلاث الاول، والفتح افصح وهي ثقب لطيفة جداً لا تُدرك اهـ.
اذ لو كانت الفرجة بقدر جزء، فلو دخلها جزء من الدهن لزم
تجزئة الداخل وكل ما في جوانبه ل تماسها، واما الثاني، فلأنه
جاءت جريدة في السنة الثالثة والثلاثين القمرية من المائة
الرابعة عشر، وكان فيها ان طبيباً حاذقاً من اعظم اطباء

الإفرنج قال: ان لكل ما في الشريعة الاسلامية حكما الا في
غسل ولوغ الكلب سبع مرات احداها بالتراب، ثم مسح
كلبا رطبا فرأى ان مسام بدنه ازدادت سعة ودخلت فيها
الأغبرة والهواء المضر، فداوى بدنه بجميع ما عرفه فلم
تتضيق المسام حتى غسله سبع مرات احداها بالتراب فعادت
المسام الى حالتها الاولى، فأمن وحسن اسلامه. فبهذا علمت
انه يصح تشكيل الدائرة من الجواهر الفردة، واندفع استدلال
الإمام الرازي وغيره على امتناعه بأن الدائرة يجب ان يكون
جانب تحديدها اوسع من تقعرها، فلو تركبت منها لزم ان
يكون كل جزء ذا تحديب وتقعر، فلزم تجزئة الجزء،
وحاصل الدفع ان بين كل جزئين فرجة اوسع من جزء وان
الدائرة الخطية لا تحديب ولا تقعر لها بل هما للدائرة
السطحية، ويستلزم (حصول انقسامات الجسم بالفعل) في
الواقع بحصول المسام كما مر، وهذه الخواص الخمسة ثابتة
(على رأي الكل) ويستلزم (كون اجزائه متناهية) بالفعل
(عند الجمهور وانكر الحكماء) تلك الخواص الا واحداً

منها، اعني (كونه جزءاً تحليلياً بمعنى انه يجوز بل يقع) حتى عند الحكماء (ان يحلل الجسم الى اجزاء لا تقبل القسمة الفعلية) اصلاً (وكل من الدعاوى) الستة (الا الثانية) اي كون الجزء جزءاً تركيبياً من الجسم (مشاهد بآلات مخترعة في هذا العصر) بل اجمعوا عليها فظهر سر حقيقة قوله « وكفى الله المؤمنين القتال »^١ - وعلم ان جميع مسائل الكلام لكونها مأخوذة من مشكاة النبوة حقة (فلا حاجة الى البرهان) لإثباتها، وأما الثانية فلا برهان عليها لا اثباتاً ولا نفيّاً، وانما تدرك كشفاً وذلك لأن التركيب انما يحصل بكون كل جزء في محل ثم حركته الى الآخر، فلما لم يكن دليل ولا عيان على هذا صح ان يكون خلقة الاجزاء بحسب الأصل على الهيئة الحاصلة الآن، ولعل الامام الرازي توقف في هذه لا في وجود اصل الجزء او كونه في الجسم ومن ثمة قال المولى الرومي: «اندر اين ره گر خرد ره بين بدى فخر رازى رازدان دين بدى. ليك چون من لم يذق لم يدر بود، فهم

وتخيلات او حيرت فزود» (وبراهين الخصم) اي الحكماء
على امتناع اصل وجود الجزء وكونه في الجسم (مكابرة
لتقابلها مع بداهة الحس) ومع هذا ذكرناها مع دفعها بقولنا
(وحاصل برهانهم في ابطال اصل وجوده) مع قطع النظر
من كونه في الجسم (انه) على تقدير وجوده (يتوجه الى
الجهات الست) بداهة ان كل شيء له تلك الجهات (وكل ما
هو كذلك يجب ان يكون فيه اجزاء بعدد الجهات) حتى
يتوجه بكل جزء الى جهة وهذا تناقض لاستلزامه وجود
الأجزاء لما فرضنا انه لا جزء له، واستدلوا بهذا على امتناع
وجود الخط والسطح الجوهرين (ونمنع) الصغرى اعني
(كونه متوجّها) الى الجهات الست، بسند انه يشبه المجرد في
عدم الانقسام، فكما انه لا يتوجه المجرد اليها لعدم
انقسامه، كذلك الجزء لا يتوجه اليها، اذ ليس معنى التوجه
مجرد وقوع الأشياء في جوانبه، بل كونه منقسما متوجّها
بكل جزء الى جهة (و) نمنع الكبرى على تقدير إرادة تعدد
الاجزاء حقيقة، اعني (كون المتوجه ذا اجزاء) حقيقة (كما

في الروح المجرد) سند لكل من المنعين (و) تمنع التقريب
 ولزوم التناقض على إرادة التعدد الاعتباري اعني (تعدد
 اجزاء المتوجه حقيقة، بل تعدده اعتباري، وحاصل براهينهم
 في ابطال وجوده في الجسم) نعني بهذا انهم استدلوا على
 هذا بوجوه، لكنها في الحقيقة واحد وتغايرها بتغاير العنوان اذ
 حاصل جميعها (انه اذا تداخلت) الاجزاء اي دخل بعضها في
 بعض، فإن زاد الحجم (لزم التجزئة) فقط بداهة ان المدخول
 فيه لإحاطته بالداخل أزيد منه (او) لا، لزم التجزئة (وعدم
 الحجم للجسم) ف«او» لمنع الخلو والكل باطل (او اتصلت)
 وماس بعضها بعضا (لزم التجزئة) بداهة ان ما به التماس غير
 ما به لم يتماس (او لا) بأن لم تتداخل ولم تتصلا (لم يحصل
 التركيب) اذ معنى التركيب اما التداخل او التماس والجواب
 اختيار الثالث (وان في كل جزء قوة دافعة تمنع الاتصال
 والتداخل و) قوة (جاذبة) للأجزاء في جوانبه (تمنع عن وقوع
 ما) معه (على ان ارادة الله كافية في الدفع والجذب) بسند
 كفايتها في عدم سقوط العالم عن محله مع غاية كبره (مع

ان براهينهم) في كلا الإبطالين (منقوضة بما وافقوا عليه
(من) جواز و(وقوع جزء غير قابل للقسمة الفعلية) مع أنه لو
تم براهينهم لنقول هو متوجه الى الجهات، وكل متوجه له
اجزاء وإن تداخلت، الخ... واجابوا عن هذا النقض بأن هذا
يقبل القسمة الوهمية والفرضية الى غير نهاية، ونحن نقول
ان كانتا غير مطابقتين للواقع فهما مجرد تخيل وفرض لا أثر
لهما خارجا، وان كانتا مطابقتين فهو بديهي البطلان لانقطاع
القسمة الفعلية وفاقا (والوهمي والفرضي المطابقان فرعان
لها واستدل) من جانب المتكلمين على وجود الأجزاء في
الجسم وكونها منقسمة بالفعل في الخارج (بأن القابل
للقسمة) اي بأن الجسم قابل للقسمة وفاقاً والقابل لها (لو لم
ينقسم بالفعل لكان واحداً و) كانت (الوحدة منقسمة) على
تقدير انقسام الجسم مع ان الوحدة غير قابلة للانقسام،
واستدل ايضا بأنه لو لم ينقسم بالفعل لكان التقسيم (والتفريق
اعدا ما له وايجادا لغيره) مع ان التفريق جعل المقسم قسمين،

وبأنه لو لم ينقسم لزم خلاف البداهة (ولزم ان يكون شق
 البعوضة يابرته البحر المحيط اعداماً له وايجاداً لبحرين وهو
 باطل بداهة و) بأنه لو لم ينقسم (لما وجد الزمان اذ لا يوجد
 منه غير الحاضر اللانقسم) وفاقاً، اذ الماضي مضى،
 والمستقبل لم يأت، فلم يوجد غير الحاضر اللانقسم (المنطبق)
 وفاقاً (على الحركة المنطبقة) وفاقاً (على المسافة) فلو وجد
 الحاضر لزم وجود الجزء للاتفاق على ان هذه الثلاثة متلازمة
 في الانقسام وعدمه، فلو تم بطلان الجزء استلزم عدم وجود
 الزمان، مع انه موجود عندهم، فهذا الدليل الرابع إلزامي لا
 تحقيقي (والكل من الدلائل) الأربعة (ضعيف، اذ) لهم ان
 يدفعوا الأول بأن للوحدة معنيين، عدم الانقسام، وعدم
 التركيب من الأجزاء، فإن اريد الأول منعنا الشرطية، وكذا ان
 اريد الثاني، لأن الصفة أما وجودية سارية في الموصوف
 كيباض العاج، او غير سارية كيباض الجسم الذي بعضه
 خطوط بيضاء او قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع من
 غير حلول فيه، كأبوة زيد اذا كانت الإضافة عرضاً، او امر

اعتباري. وانقسام المحل انما يستلزم انقسام الصفة الآ في الأولى (والوحدة امر اعتباري) فلا يلزم من انقسام الجسم انقسامها (ولو سلم) انها وجودية (فغير سارية بل متعلقة بالمجموع) فكما لا يلزم من قطع يد زيد تقسيم ابوته، كذلك لا يلزم تقسيم وحدته (وبورود القسمة تزول) تلك الوحدة ويحصل وحدتان أخريان، ولهم ان يدفعوا الثاني كما قلنا: (والتفريق اعدام لهوية) موجودة (وايجاد لهويتين) منها، وهذا لازم في كل تقسيم (لا اعدام لأصل الشيء) رأساً، والثالث بقولنا (واللازم من شق البعوض بإبرته البحر زوال اتصال البحر) حين الشق (وهو غير مضر لا زوال أصله وهو المحال) والرابع بقولنا (والزمان) عندهم امر بسيط متصل في حد ذاته (لا ينقسم بذاته الى الحاضر وغيره، وانما هو) اي انقسامه اعتباري يحصل (بمقارنة الأشياء) له، مثلاً الزمان الذي تتحرك فيه باعتبار مقارنة الحركة له حال (فلا يوجد الحاضر من حيث حضوره) اي من حيث تسميته حاضراً وهو غير ممتنع، وانما الممتنع عدم وجوده رأساً، وهو غير لازم

(وقد يقال) اشارة الى قوة هذا الدليل (لو كان الجسم غير منقسم بالفعل وواحدا) لم يكن مركبا من الاجزاء ولم يتناه انقساماته الوهمية والفرضية ولو كان كذلك (لما كان الجبل اعظم من الخردلة لعدم تناهي اجزائهما) حيثئذ، لكن التالي باطل بداهة ووفقا (ولما تناهى امتداد الجسم الحاصل) صفة الامتداد (حتى الخردلة) والتالي باطل وكل من الملازمتين ثابت (اذ العظم والصغر لو كان بكثرة الأجزاء وقتلها فذاك) ظاهر انه لا عظم ولا صغر على تقدير كون كل منهما غير متناهي الأجزاء (او) كان الصغر والكبر (بالامتداد) القائم بالجسم (فهو فرع المقوم به) فيلزم من كثرته وقتله كثرة المقوم به وقتله، ولا يجوز لهم ان يقولوا المحذور عدم تناهي القسمة الفعلية، وهو غير لازم، فتناهى في الصغير قبل تناهيها في الكبير؛ والانقسام الوهمي والفرضي غير متناهيين لما اشرنا اليه بقولنا (والامتداد الوهمي والفرضي المطابقان معدومان) لأنهما فرعا الفعلي (وغير المطابقين غير مضرين)، اذ لا أثر لهما في الصغر والكبر (وقد يقال) في اثبات الجزء

(النقطة طرف الخط) وفاقا (وبها) اي بسبب النقطة (تماس الكرة الحقيقية) التي لا تضريس فيها اصلاً (لسطح مستو و) بها (قيام الخط على الخط) فإن كانت النقطة جوهرأ (فتوجد النقطة الجوهرية) وهي الجوهر الفرد (او) عرضاً فتوجد النقطة (العرضية) فهي قائمة بمحل كما هو شأن العرض (ومحلها غير منقسم) لأن انقسام المحل يستلزم انقسام الحال (ويجاب) من طرف الحكماء (بأن) انقسام المحل انما يستلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سرياناً كما ظهر في جواب الدليل الأول مع انّ (حلول النقطة حلول جوار لا) حلول (سريان) ثم قال بعض المعتزلة ان اجزاء كل جسم من الخردلة غير متناهية ومتسلسلة بالفعل واشرنا الى رد هذا بقولنا (ثم اجزاء الجسم) ولو أعظم الأجسام كالعرش، بل ولو عدّ جميع العالم جسماً واحداً (متناهية بداهة) لأن التسلسل باطل (والأ) تكن متناهية (لم تقع) الأجزاء (بين حاصرين) اي بداية ونهاية، لفرض ان بعد كل جزء جزء آخر الى غير النهاية (ولم يصل المتحرك) في المسافة (الى الغاية، ولا

السريع البطيء) لأن المسافة غير متناهية، وكذا مسافة ما بينهما، وإن كانت بقدر اصبع، واجاب المعتزلة عن الأول بالتدخل، وعن الأخيرين بالطفرة، والى ردّ هذا اشرنا بقولنا (والقول بالتدخل) اي دخول الأجزاء بعضها في بعض، حتى ان الخط المركّب من جوهرين دخل في كل منهما اجزاء غير متناهية بحيث عد الكل جزئين (او) القول (بالطفرة) وهي عدم قطع المتحرك بعض المسافة (مكابرة) لأنها (مخالفة لبدهة العقل)، أمّا التدخل فلأنه ان ساوى المدخول فيه الداخل فكيف ينفذ فيه، او زاد عليه فهو منقسم لا جوهر فرد، مع ان العاقل حتى الصبي يعلم ان الخط المركب من جوهرين لا يزيد اجزأه عليهما، واما الطفرة، فلبدهة ان قطع المسافة عبارة عن المرور في جميعها، والحكماء المنكرون للجوهر الفرد وتركيب الجسم منه افترقوا الى ثلاث فرق، واشرنا الى هذا بقولنا: (والمشائيون) من الحكماء، وهم ارسطو واتباعه؛ توضيح ذلك: انه التزم الحكماء ان يقبلوا الرياضات الشاقة حتى يحصل لهم المكاشفة،

وكانوا يعلمون ويتعلمون مكاشفةً لا لفظاً او كتابة، ومن ثمة
 سموا: اشراقية فصار ارسطو وزيرا لسيدنا اسكندر ذي
 القرنين عليه السلام، فكان يدرس كتابة ولفظاً، فإذا مشى الى
 دار الوزارة حضر الطلبة في ركابه ودرسهم فسموا: مشائية،
 وقد يقال: مشاؤون تسمية للتابع بصفة المتبوع (قالوا) معلوم ان
 الجسم يقبل الاتصال والانفصال بالتقسيم (واذا لم يكن
 اتصال الجسم باجتماع الأجزاء) الفردة (و) لا انفصاله
 باقترافها لما زعموا من البراهين المارة مع الجواب عنها
 (والاتصال والانفصال متباينان لا يقتضيهما شيء واحد
 فيجب) جزاء اذا (ان يكون فيه) اي في الجسم (شيء
 جوهرى يقتضى بذاته الاتصال) ليحصل به الاتصال في
 الجسم (و) يقتضى (فرض الابعاد) فيه اکتفوا بالفرض
 لإدخال الكرة في الجسم لزعمهم انه لا خط بالفعل في
 الكرة، لا مستقيماً ولا منحنيّاً لاتصالها فيفرض فيها الأبعاد
 على تقدير كونها مكعبة (وهو) اي هذا الشيء الجوهرى
 (هوية امتدادية) اي امر جزئى متشخص قابل للوسع والطول

والعرض والعمق (لا تنتفي بتبدل المقادير الفرضية) كما ان قطعة من الشمع لا تتبدل هويتها بجعلها كرة او مثلثة او مكعبة او سطحا، وانما تتبدل تلك الأوصاف (او) بتبدل (الصور النوعية العنصرية) كما أن الجسم اذا تبدل من المائية هواء، فأصل الجسم باق (او بتبدل غيرها) من سائر الصور، كما أنه يبدل المني نطفة ثم علقه ثم مضغة ثم بشراً، مع بقاء قبول الأبعاد والجسمية بحالها، او من الأعراض كما اذا كان اللباس ابيض ثم صار اسود؛ (وهو الصورة الجسمية) وتسمى صورة اولى، وصورة جنسية، لأنه لا يخلو جسم عنها (المعبر عنها بالقابل للأبعاد وهي لا تبقى بعينها) في حال الانفصال (بل تزول الى هويتين اتصاليّتين) ان انقسم قسمين، والآل إلى اكثر، فما ذكره بيان لأقل ما يمكن. (و) يجب ان يكون فيه (شيء) آخر (يقتضي بذاته صحة الانفصال) حتى يصير به الجسم منفصلاً (واتصاله وانفصاله ووحدته وتعددته تابعة للصورة الجوهرية وهو) اي هذا الشيء الآخر (المعني بالهولي) الاولى الموجودة في كل جسم، فهذا قياس استثنائي

مستقيم، تركوا الواضحة لدلالة اذا على الوضع كما في المعاني والمنطق، لأن اذا لتحقيق وقوع مدخولها (ويجأب) تارة بمنع الواضحة بمنع البراهين مستندا (بإمكان الجزء الفرد وحصول الاتصال والانفصال به اجتماعا) ناظر الى الاتصال (وافترقا) ناظر الى الانفصال، او اخرى بمنع الملازمة مستندا بسندين كما قلنا (ولو سلم) انه لا يمكن الجزء ولا حصول الاتصال باجماعه والانفصال بافترقه (فالمؤثر الحقيقي لهما) اي الاتصال والانفصال ليس بسبب جزء الجسم بل (هو الله) تعالى، لأنه هو الخالق المستقل (ولو) سلم ان المؤثر لهما غيره تعالى (فما به الاتصال عرض) لا جوهر، كما ان ما به صحة الانفصال اصل الجسم (كما هو رأي غيرهم) من الاشراقية القائلة بأن الجسم بسيط والصور كلها اعراض عرضية كما سيتضح (والحق انه اذا قيل) وصدق (بحدوث العالم بجميع اجزائه وكون الله تعالى مختارا، لا يتعلق مسألة دينية بكون الجسم مركبا من الجواهر الفردة، كما هو رأي غير الحكماء من الملل والأديان) وهذا هو الحق (او) مركبا (من الهولي

والصورة الجوهريتين كما هو رأي المشائين او) من
 (الأجسام الصلبة غير القابلة للقسمة الفعلية كما هو رأي
 ديمقراطيس)، وبطلان هذا المذهب لما ذكرنا قبل ان ما لا
 يقبل القسمة الفعلية لا يقبل الانقسام الوهمي والفرضي
 المطابقتين (او لا) مركباً من الجواهر الفردة (ولا) مركباً من
 غيرها (كما هو رأي الإشرافية) وان كان غير الرأي الأول
 باطلاً وجهلاً (وما قيل) القائل العلامة التفتازاني (ان في اثبات
 الجزء) وكونه في الجسم وتركبه منه (و) في (إبطال الهيولى
 والصورة) الجوهريتين (نجاة من كثير من ظلمات الفلاسفة)
 أي من قواعدهم الباطلة، التي هي كظلام الليل مثل امتناع
 الخرق والالتئام على الفلك، ومثل انكار المعراج الجسماني
 لسيدنا محمد، صلى الله عليه وآله وسلم، ومثل كون الله
 موجبا، ومثل قدم العالم، فإن بناء كل منها على اثبات الهيولى
 والصورة (انما هو) اي هذا القول (اذا اثبت الأخيرتان بما
 يقتضي قدم العالم كقولهم) في اثباتهما (ان الإمكانات
 الاستعدادية لكل شيء) حادث (اعراض ازلية) فهي (مقتضية

لمادة قديمة) لعدم إمكان العرض الأزلي بدون مادة أزلية
(مستلزمة تلك المادة لصورة قديمة) وإذا كانتا قديمتين كان
الجسم قديماً، فالعالم قديم، والله موجب لامتناع صدور القديم
من المختار، ويكون الجسم الفلكي متصلاً غير قابل للخرق
والالتئام فيمتنع المعراج الجسماني الى غير ذلك من المفاصد،
كامتناع فناء العالم والحشر الجسماني اذ ما ثبت قدمه امتنع
عدمه، فإذا أبطلناه لم يلزم شيء من تلك المفاصد؛ هذا مراد
العلامة. وفيه أنه اذا سلّمنا كون الإمكان الاستعدادي عرضاً
أزلياً وجعلنا المادة له الجواهر الفردة القديمة لزم تلك المفاصد
ايضاً؛ ففي إثبات الجوهر الفرد لا تحصل النجاة من هذه
الظلمات، بل مبنى النجاة هو إثبات حدوث العالم، وكون
الله مختاراً، سواء قيل بالجزء او بالهيولى والصورة، ومن ثمة
قلنا: والحق انه اذا قيل الخ... (حتى يجاب بمنع كونها
اعراضاً) تارة وكونها (أزلية) أخرى (كما اسلفناه) في بحث
الإمكان الاستعدادي (ثم ان الجوهر الفرد يقبل الحياة
وتوابعها) كالإحساس والحركة والعلم والقدرة والإرادة عند

أهل السنة (لعموم قدرة الله) وأنكر المعتزلة ذلك لاشتراطهم
 في الحياة الروح الحيواني والمزاج والبنية (بل ربما يدعى
 وقوعه) أي يقال انه وقع تعلق الحياة وتوابعها بالجواهر الفرد
 (ان كانت الذرات المستخرجة من ظهور بني آدم في زمان
 ألت بربكم جواهر فردة كما سيأتي) توضيح ذلك: ثم
 اختلف القائلون بالجزء في أمور: الأول، هل يمكن وقوع جزء
 على مفصل جزئين أو لا؟ وقد اوضحنا في شرح قولنا
 وتسمى مسام» انه لا معنى لهذا النزاع، وأشرنا هنا الى تحرير
 مراد الفريقين بقولنا (ولا يمكن وقوع جزء على مفصل
 جزئين ان ساوى الفرجة بينها جزءاً واحداً والاّ لأمكن
 الانقسام) لأن الوسط حيث يماس واحداً لجزء واحد وبجزئه
 الآخر آخر ويلزمه انقسام الطرفين ايضاً (وهو) أي إمكان
 الانقسام (خلاف المفروض) اذ الجزء لا يمكن انقسامه فهو
 تناقض، وعلى هذا يحمل قول بعضهم: واما اذا زادت الفرجة
 فيمكن ذلك، وعليه يحمل قول بعض آخر: الثاني انه هل
 يمكن تركيب الدائرة منه أو لا، كما قاله الإمام الرازي وغيره

(ويمكن تركيب الدائرة منها اذ الفرجة في تحديدها) اذا كانت دائرة سطحية (اوسع منها) اي من الفرجة في تقعيدها (على انه لا يتصور في الدائرة) الخطية (المركبة منها تغاير التحديب والتقعر بالذات) كما مر في شرح المسام الثالث هل للجزء شكل أو لا، والحق انه ان فسر الشكل بهيئة تحصل للشيء باعتبار إحاطة الحدود فلا شكل له، وان فسر بهيئة تحصل من إحاطة الحدود أو الحد، فإن اعتبر كون الحد ذاتيا وجوهراً فلا شكل له ايضا، او ذاتيا وعرضيا، او جوهراً وعرضياً فله شكل، وإليه أشرنا بقولنا (ولا شكل له ان استلزم) الشكل (محيطا أو محاطا داخلين) كما في التفسيرين الأولين (والأول يستلزم ذلك) كما في الثالث (فله شكل) ثم اختلفوا هل يشبه شكله الكرة او المثلث او المربع؟ والحق: (انه يشبه الكرة) اذ الكرة لها حد واحد عرضي، والمثلث له ثلاثة حدود، والمربع أربعة حدود داخلية كما هو ظاهر. وفي حقيقة الجسم مذاهب - الاول، مذهب المشائية: وهو ان الهيولى والصورة الجسمية وسائر الصور للعناصر وللتركيب منها كلها جواهر وذاتية الآ

الصورة الشخصية فإنها أعراض وفاقاً، فالجسم طبيعته جنسية واختلاف أنواعها بتلك الصور الجوهرية الذاتية اللاحقة للجسم بالاستعدادات لا بإرادة الله تعالى .

- الثاني، مذهب الاشراقية: وهو ان الجسم بسيط هو الهولى الأولى المعبر عنها بالقائم بنفسه، وجميع الصور غير الناطق الباطني للإنسان أعراض عرضية، فالجسم الطبيعية نوعية يلحقها تلك الأعراض العرضية بالاستعدادات، لا بإرادة الله .
- الثالث، مذهب المعتزلة: وهو ان الجسم جواهر فردة مجتمعة، والصور كلها أعراض عرضية، فالجسم حقيقة نوعية، واختلافها بإرادة الله تعالى .

- الرابع، مذهب جمهور المتكلمين : وهو كالثالث ، إلا أنه يجعل الناطق الباطني جوهراً مجرداً .

- الخامس، مذهب المحققين: وهو كالرابع ، إلا أنه يجعل الصورة ذاتية لا عرضية وهو المختار عندي كما سنصرّح به .
ومبنى المذاهب الثلاثة الأخيرة على ما ذكرنا بقولنا:
(والجواهر الفردة متماثلة وطبيعتها واحدة) أي ماهية نوعية

واحدة، ويلزم من ذلك ان يكون الجسم المركب منها ايضاً حقيقة واحدة (واختلاف انواع الجسم) قد يطلق الجنس على الأعم ذاتياً او عرضياً، والنوع على ما هو أخص منه سواء نوعاً منطقياً كالإنسان، او لا كالصنف وهو المراد هنا، إذ على الثالث والرابع الجسم، وإن كان نوعاً، وأقسامه اصنافاً لكنه على الخامس نوع اضافي هو جنس متوسط، وأقسامه انواع حقيقة (بصور) جسمية أو جمادية أو عنصرية أو إنسانية أو حيوانية الى غير ذلك (هي أعراض) غير الناطق الباطني على الخامس مختلفة (بإرادة القادر المختار) لا باستعدادات توجبها كما يزعمه الفلاسفة .

فصل

(الجسم ان تتركب من جزئين فصاعداً والكون حاراً يابساً) وهو الصورة النارية (فناز او) من جزئين والكون حاراً (رطباً) وهو الصورة الهوائية (فهواء او) من جزئين (والكون بارداً رطباً) وهو الصورة المائية (فماء أو) من جزئين والكون (بارداً يابساً) وهو الصورة الارضية (فأرض وتراب) وتسمى

هذه اجساما بسيطة لعدم تركيبها من جسم آخر، وزعم
 الفلاسفة ان الافلاك والكواكب بسائط ايضا غير مركبة من
 العناصر وسيأتي انها مركبة منها عند المتكلمين والمسلمين (و)
 تسمى (عناصر، واسطقسات، ومواد) لأنها اصول سائر
 الاجسام وهيولات ثانية لها (وان تألف) الجسم (منها) اي من
 العناصر (فمركب) اي فيسمى جسماً مركباً وهو قسمان:
 (ممتزج ان كان ذا مزاج وهو) اي المزاج (كيفية) للجسم
 (حاصلة) بحسب عادة الله عندنا واعدادا عند الفلاسفة (من
 تفاعل العناصر الأربعة) اي تأثير كل منها في الثلاثة الأربع
 عادة او اعدادا اشارة الى وجوب وجود الأربعة (المصغرة
 الأجزاء جداً) اي مفرطاً في الصغر، إذ لو كبرت لم تمتزج
 امتزاجاً قوياً (بقواها الأربع) متعلق بالفاعل والباء للسبب، اي
 اثرت كل منها في الثلاثة الأخر بسبب قواها المتباينة (اعني)
 بالقوى (صورها النوعية) هي المعاني الإسمية، اي قوة الحرارة
 وقوة البرودة وقوة الرطوبة وقوة اليبوسة (المنكسر بالفاعل
 سورة كل) اي شدة (كل من الكيفيات الأربع) هي المعاني

الحديثة، اي نفس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، بأن
 أثّرت الحرارة في البرودة فقلّلت البرودة، والبرودة في
 الحرارة فقلّلتها، والرطوبة في اليبوسة فقلّلتها، وبالعكس
 (متوسطة) تلك الكيفية (بينها) اي بين الكيفيات الأربع بأن
 كانت حارة من وجه باردة من وجه، رطبة من وجه يابسة
 من وجه (سارية في جميع اجزاء الممتزج على التناسب) بأن
 تصل الى الأتملة ما يليق بها، والى الفخذ ما يليق به، وكذا
 سائر الأعضاء (والتماثل) بأن يماثل ما وصل الى كل عضو ما
 وصل الى غيره في كيفية الامتزاج لا في القدر (والآ) يكن
 ذا مزاج (فغير ممتزج، سواء تركب من اثنين) من العناصر
 (او من ثلاثة او اربعة) لكن (بلا مزاج) قيد للأربعة والآ فلا
 يتصور المزاج في الاثنين والثلاثة (والممتزج ان كان) اي وجد
 وحدث (من قوى متساوية في الشدة والضعف قبل
 الامتزاج) قيد متساوية (وإن تفاوتت في الحجم) كمائة
 مثاقيل من نار تساوي حرارتها عشرة مثاقيل من ماء بارد مثلاً
 (فمعتدل والآ) اي وإن لم تتساو (فخارج) عن الاعتدال،

وخروجه (أما بكيفية واحدة) فهو أربعة اقسام (او بكيفيتين
 لا متضادتين) بأن تغلب الحرارة والرطوبة على البرودة
 واليبوسة، او بالعكس، او تغلب الحرارة واليبوسة على
 البرودة والرطوبة، او بالعكس، فهي أربعة اخرى (فثمانية)
 ولا يمكن ان تغلب الحرارة والبرودة على الحرارة أو البرودة
 جمعا او تفريقا، وكذا غلبة الرطوبة واليبوسة على الرطوبة او
 اليبوسة كذلك، فسقط ستة احتمالات متصورة في بادي
 النظر، بداهة عدم إمكان غلبة الشيء على نفسه، ومن ثمة
 قلنا: لا متضادتين. (وقد يقال المعتدل) في الطب (لما) اي
 لمزاج (يتكثر منه في الممتزج القسط) أي الحصة العدل
 (الحري بحاله) الأنسب بأفعاله (من الكميات والكيفيات)
 أي كميات العناصر وكيفياتها، مثلا: شأن الأرنب الخوف،
 والأسد الشجاعة، فيليق بالأول غلبة البرودة، وبالثاني غلبة
 الحرارة، سواء كان ذلك الممتزج (نوعا او صنفا او شخصا
 او عضوا، كل) من هذه الأربعة معتبر (بحسب الخارج عنه
 المراد به المبين) فيعتبر النوع بالنسبة الى سائر الانواع

والصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع والشخص الى سائر الأشخاص من ذلك الصنف والعضو الى سائر الأعضاء من ذلك البدن (او) بحسب (الداخل) المراد به الجزئي الإضافي فإنه داخل تحت كليهِ فيعتبر اعتدال النوع بالقياس الى ما له من الأصناف والأشخاص، والصنف إلى ما له من الأشخاص، والشخص والعضو الى ما لهما من الأحوال كذا، فالمراد بالكلي ما هو كليّ ولو اعتباراً كالشخص والعضو فإن كلاهما وإن كان جزئياً لكن باعتبار تبادل الأحوال إليه في حكم الكلي، وتلك الأحوال في حكم الجزئي، وتحقيق ذلك: ان لكل نوع من أنواع المركبات المزاجية مزاجاً لا يمكن ان توجد صورته النوعية بدونه، وليس ذلك المزاج على حد واحد، والأّ كان جميع افراد النوع الواحد متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق، بل له عرض اي امتداد وسيع فيما بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ذو طرفين، افراط وتفريط، اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع، فهو اعتداله النوعي وأليق الأمزجة به بالنسبة الى الأنواع

الخارجة عنه، وان له مزاجا واقعا فيما بين ذلك العرضي، أو يكون في حاق وسطه هو أليق الأمزجة الواقعة في ذلك العرض وبه يكون حاله فيما خلق له من صفاته وآثاره المختصة به اجود، وذلك اعتداله النوعي بالنسبة إلى الداخل من صنف أو شخص سواء كان ذلك النوع أعدل الأنواع أو لا، فالاعتدال النوعي المقيس الى الخارج يحتاج إليه النوع في تحقيقه فيكون حاصلًا لكل فرد على تفاوت مراتبهم والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجوديته وكمالاته ولا يكون حاصلًا إلا لأعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع، وان لم يكن اعدل . ولا يكون ايضاً حاصلًا له إلا في اعدل حالاته، وان لكل صنف من اصناف كل نوع مزاجا بالقياس الى الخارج هو ما يكون لائقا به مقيسا الى سائر أصنافه، وله عرض ذو طرفين هو اقل من العرض النوعي، اذ هو بعض منه، واذا خرج عنه لا يكون ذاك الصنف، فيجب ان يكون في كل فرد من افراد هذا الصنف، وان له مزاجا بالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع

في حاق وسط هذا العرض، وهو أليق الأمزجة الواقعة فيما
 بين طرفيه ويكون محتاجاً إليه في الأجودية لا الوجود، اذ به
 يكون حاله اجود فيما خلق لأجله، ولا يكون حاصلًا إلا
 لأعدل شخص منه في أعدل حالاته، سواء كان ذلك
 الصنف أعدل الأصناف أو لا، والاعتدال الشخصي بالنسبة
 الى الخارج هو الذي يحتاج إليه الشخص في وجوده وبقائه
 موجوداً سليماً، وهو اللائق به مقيساً إلى امزجة سائر
 الأشخاص من صنفه وله ايضاً عرض عريض هو بعض من
 العرض الصنفي، وبالنسبة الى الداخل هو ما يكون به
 الشخص على أجود حالاته، والاعتدال العضوي مقيساً الى
 الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالماً وهو اللائق به دون
 امزجة سائر الاعضاء، وله ايضاً عرض إلا أنه ليس بعضاً من
 العرض الشخصي لأنه ليس جزئياً له أو مقيساً الى الداخل
 هو الذي ينبغي له حتى يكون على احسن احواله ،
 (والاعتدال الأول حقيقي) لا يوازن بشيء حتى يشتق منه
 اسم التفضيل (و) الاعتدال (الثاني طبي ويشتق منه اسم

التفضيل) لموازنة موصوفه مع غيره، ثم اعلم ان علم حقيقة اعتدال كل نوع او صنف او شخص او عضو بكل من المعنيين مختص بالله تعالى، نعم من له يد عليا ومهارة تامة في فن الطب بأقسامه سيما قسم تشريح الأبدان وخواص الأشياء يعلم مزاج بعض الأنواع والأصناف والأشخاص والأعضاء، وأما غيره فيكفيه الضابط الذي ذكرنا بل لا يعلم غيره. واتفق المليون والمسلمون والحكماء على ان ما كان مزاجه بحيث يشبه البسيط الحقيقي بأن يبلغ غاية الامتزاج ويحصل له صورة نوعية واحدة مشابهة للوحدة الحقيقة يكون مناسبتها بالله تعالى اشد وهذا هو نوع الإنسان لأن فيه الروح الباطني الذي شأنه التقرب منه تعالى فهو اعدل الأنواع، واختلفوا في اعدل الأصناف منه، فقال ابن سينا: هو سكان خط الاستواء لأنه لما تكون الشمس ستة اشهر في شمالهم وستة اشهر في جنوبهم تشتد تعادل قوى العناصر فيهم، وقال غيره وعليه الإمام الرازي (وأعدل البقاع بحسب أوضاع العلويات) أي الافلاك والكواكب (هو الإقليم الرابع) لأنه لا يشتد برودة

شتائهم ولا حرارة صيفهم فيكون مزاجهم اعدل، ومن ثمة كانوا احسن حدوداً واجمل قدوداً واجود اذهاناً وأكمل الواناً (وان كان سكان غيره) بفتح السين وتشديد الكاف مبالغة الساكن، عبرنا بذلك إشارة إلى ان من يلزم في السكنى غير الإقليم الرابع قد (يصير بحسب إرادة الله ومجاهدة نفسه أعدل) من سكان الإقليم الرابع (كسيدنا محمد، صلى الله عليه وسلم، وغيره من الانبياء وبعض الأصفياء) من الأولياء والعلماء (على كل منهم السلام، ثم هو) اي الجسم الممتزج بالمعنى الأول (ان تحقق فيه ما يكون به غاذياً نامياً وهو) اي ما يكون (الصورة النباتية فبات بالذات وهو) اي النبات بالذات (النفس النباتية) وهي كما علم النفس (المركبة من العناصر) الأربعة (والصورة النباتية او) نبات (بالعرض وهو) اي النبات بالعرض (الاجسام النباتية) المركبة من العناصر الأربعة (والنفس النباتية) وانما كان النفس النباتية نباتاً بالذات وتلك الأجسام نباتاً بالعرض (إذ لولا كون هذه النفس النامية غاذية نامية لم يسريا) اي الغذاء والنماء

(الى الجسم النامي او) تحقق فيه ما يكون به غاذيا ناميا (مع ما به يكون حساسا متحركا بالإرادة وهو) اي ما يكون به حساسا متحركا (الصورة الحيوانية فحيوان بالذات وهو) أي الحيوان بالذات (النفس الحيوانية المركبة من العناصر الأربعة والصورة الحيوانية او) حيوان (بالعرض وهو انواع الحيوان المركبة من العناصر والنفسين النباتية والحيوانية) اشارة الى انه جرت عادة الله باشتراط وجود الحيوانية بوجود النباتية دون العكس. ثم اعلم ان العلماء قسموا الممتزج الى النبات والحيوان والمعدن، فيبطل الحصر في الثلاثة بالنفس الحيوانية والنفس النباتية، فإنهما من المقسم دون الاقسام، ونحن أشرنا الى دفع هذا بتحرير ان مرادهم بالنبات والحيوان اعم مما هو نبات او حيوان بالذات او بالعرض فلا نقض (اولا) تحقق فيه ما يكون به غاذيا ناميا (ولا) ما يكون به حساسا متحركا (فمعدن) اعتبروا التحقق في الأولين وعدمه في المعدن لا الإمكان وعدمه لإمكان ان يكون في المعدن النفسان وفي النبات الحيوانية، بل ادعى بعضهم وجودها في

النبات لأن ميل بعض الاغصان عن بعض، او الى بعض، او الى الفضاء، علامة الشعور في الإرادة، اقول: سيأتي ان لكل شيء مادي مجردا، فشعور الغصن له لا لوجود النفس الحيوانية (وهو اما ذائب مع الانطراق) اي بضرب المطرقة عليه (كالأجساد السبعة) الذهب والفضة والنحاس والحديد والأسرْب - هو الآتك معدن يشبه الرصاص - والرصاص والخارصين، قيل: هو يشبه النحاس يتخذ منه المرايا اي الظروف النفيسة، وقيل: لا وجود له في هذا الزمان (او) ذائب (مع الاشتعال كالكبريت او) ذائب (بدونهما كالزاج) واما غير ذائب (لفرط الرطوبة كالزئبق او) فرط اليبوسة (كالياقوت ولكل نوع من انواع المعدن صورة نوعية كالذهبية، ولكل نوع من انواع النبات والحيوان صورة نوعية نباتية كالفرصادية، او حيوانية كالإنسانية، ولكل شخص منها) اي من الثلاث (صورة شخصية) لا نزاع لأحد في ان الهيولى الاولى لكل جسم حصة من القائم بنفسه وهو الجوهر الجنس العالي الشامل لكل مجرد ومادي، ولا في ان الصورة الشخصية

اعراض لا جواهر، وانما النزاع في الجسم فقال المليون والمسلمون: هو الجواهر الفردة المجتمعة والصورة الاولى الجنسية الجسمية هي الانقسام ولو من جانب وبتركبهما يحصل الجسم وهو هيولى ثانية يتحقق فيها الصورة العنصرية، وهي صورة عنصرية ثانية، وبتركبها مع الجسم تحصل العناصر وهي هيولى ثالثة، ثم تحصل في الانسان صورة نباتية تنضم الى العناصر فيحصل الجسم النامي الى آخر ما يأتي آنفاً. (ثم لما لم يشاهد جسم ليس فيه أبعاد ثلاثة غير متقاطعة على زوايا قوائم) ولو بالفرض كما في الكرة على ما سبق (ولا) شوهد (في جو فلك القمر) احتراز عن الافلاك وما فيها فانها غير مركبة من العناصر عندهم (جسم مركب غير مركب من العناصر الأربعة زعمت الحكماء) المشائيون والاشراقيون (عدم وجود جسم ليس فيه تلك الأبعاد وعدم جسمه في جوّه) اي جو فلك القمر (غير مركب منها) اي من العناصر (فزعموا ان الجوهر هيولى اولي لكل جسم وما به يكون قابلاً لتلك الأبعاد) الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم

(صورة جسمية) ويسمى بعضها بعضهم روحاً أرضياً أو فلكياً
(يشارك فيها جميع الاجسام لا يمكن خلو الجسم عنها
سواء) كانت تلك الصورة (جوهرًا أو عرضًا ذاتيًا، أو عرضيًا)
نشر مرتب، أي سواء كانت جوهرًا ذاتيًا، كما هو رأي
المشائين، أو عرضًا عرضيًا كما هو رأي الاشراقية (وبتركبهما)
أي الجوهر والقابل للأبعاد (يحصل الجسم وهو هيولى ثانية
يتحقق فيها صورة ثانية) البتة (هي صورة احدى العناصر
مثلاً) إشارة إلى الفلكيات، فإن فيها صورة فلكية أو كوكبية
فيحصل العناصر (وهي هيولى ثالثة) للاجسام المركبة (ينضم
إليها صورة) جسم (غير ممتزجة كالحجرية، فيحصل مثل
الحجر أو) ينضم إليها (النفس النباتية، فيحصل الجسم النامي،
وهو هيولى رابعة يشترك فيه) أي في الجسم النامي (الحيوان
والشجر والنبات) بالمعنى الأخص وهو الذي لا ساق له (ثم)
ينضم إليه الصورة النوعية (مثل الفرصادية، فيحصل منه
الفرصاد أو النفس الحيوانية، فيحصل الحيوان وهو هيولى
خامسة، ثم النفس الانسانية المادية أعني) بها الجسم (المركب

من العناصر الأربعة وما به يكون الشخص مدركا للعلوم
الظاهرية) المراد بها ما يمكن ان يحصل بالدراسة، فتدرج فيه
مسائل الكلام والفقه والتفسير وغيرها، حتى ظواهر كتب
التصوف (كلّيتها وجزئيتها) وبه يكون (قابلا لجميع الصناعات
ممتازا به ظاهر البشر عن جميع الأنواع فيحصل الإنسان
الظاهري) الناقص (وهو هيولى سادسة ثم) ينضم إليها (النفس
الإنسانية الغير المحسوسة وهي التي تكون مدركة للمغيبات
وواصلت الى الله تعالى وموصلة اليه من شأنها صرف جميع
افعال الشخص اليه تعالى بالنيات) كما مرّ (وهي مجردة
على) القول الحق (كما سيأتي فيحصل الانسان الكامل وهو
هيولى سابعة فيضم إليه) اي الى الانسان الكامل (الصورة
الشخصية الممتاز بها كل شخص عن غيره) امتياز حقيقيا
وظاهريا عند المشائين والمتكلمين وظاهريا فقط عند الاشراقية
القائلين بعينية الوجود كما مرّ في فصل الشخص (فيحصل
مثل زيد) فيحصل في كل فرد من الانسان اجماعا ووفقا
سبع هيولات وسبع صور والهيولى الاولى جوهر وفاقا، الآ

أنّها بسيطة عند الحكماء مركبة من الجواهر الفردة عند
 المتكلمين والمليّين، والصورة الشخصية عرض وفاقا وكذا
 سائر الصور اعراض كلها عند المعتزلة وغير الناطق الباطني
 عند الاشراقية ومحققي المتكلمين ، وعرضية عند غير
 المحققين ، وجميع الصور جواهر غير الشخصية عند المشائين،
 وهذا معنى ما اشتهر ان المتكلمين والاشراقية ينكرون تركيب
 الجسم من الهيولى والصورة، اي ينكرون كون الصورة
 جوهرًا وذاتيًا، ثم جميع هذه الهيولات والصور طبيعيات، اي
 لا دخل للبشر فيها بل كلها بخلق الله، وقد يكون كل منها
 صناعيا كاجزاء السرير والبيت، ويسمى هيولى وصورة
 صناعتيتين. (وزعموا ان اخذ الأجناس والأنواع من
 الهيولات) واخذ (الفصول) غير الصورة الشخصية (من
 الصور و) زعموا (أنّه وان تكررت العناصر الأربعة في زيد
 مثلا اربع مرات مرة في مادته الأصلية وثلاثة) من المراتب
 (في ضمن نفوسه الثلاثة) النباتية والحيوانية والإنسانية
 الظاهرة وكذا مرة اخرى في ضمن نفسه الإنسانية الباطنة

عند المعتزلة لا عندهم (لكن لما امتزجت العناصر والنفوس
امتزاجا ساريا) كما مرّ في بحث المزاج (واضحلت)
بحسب الظاهر (صورة كل نوع منها) بحيث لا يحسّ بها
ظاهرا (وصارت كصب مياه) ثلاثة (احدها حار والثاني حلو
والثالث احمر في ماء صاف) خالص، يعني ان المياه الأربعة
قبل الاختلاط متغايرة ذاتا وصفة وبعده صارت شيئا واحدا،
وزالت صورة الماء المطلق، وسرت صفة كل منها الى الآخر،
فصار المجموع شيئا حارا حلوّا احمر، وتقللت تلك الصفات،
كذلك العناصر الأربعة والنفوس الثلاثة قبل الامتزاج أشياء
متغايرة ذاتا وصفة، وبعده حصل للمجموع هيئة وحدانية
تشبه البسيط، فصار المجموع شيئا جوهريا قابلا للابعاد؛
فيؤخذ ان من العناصر المتكررة الصائرة شيئا واحدا ناميا،
ويؤخذ من صفة النماء حساسا متحركا يؤخذ من صفة الحس
والحركة ناطقا ظاهريا وباطنيا يؤخذان من صفة ادراك العلوم
الظاهرة، وصفة إدراك المغيبات (لم يُعد) جواب لما العناصر
حين الامتزاج هيولى ولا اصل النفوس صورا (بل كانت

الهیولات) ستة: الجوهر والجسم، والجسم النامي، والحيوان
 والانسان الظاهري والانسان الكامل (و) كانت (الصور)
 الأوصاف، اعني (القبول) للأبعاد (وما به يكون نامياً او
 حساساً او ناطقاً ظاهراً او باطناً ومن ثم حصروا أجناس
 الانسان في اربعة وفصوله في القابل والنامي والحساس
 والناطق بكلا معنييه ونحن لا ننكر شيئاً من ذلك) المذكور
 بل كله بديهي (الا ان في ضمن الحسوس ما لا ابعاد فيه)
 اذ في ضمن زيد مثلاً لكونه مركباً من الجواهر الفردة التي
 بينها مسام خطوط جوهرية منفصل كل خط عن غيره الا انه
 لا يحس بها الا بآلات مخترعة في العصر على انه لا يلزم من
 عدم الاحساس بالشيء عدمه كما هو الروح المجرد (ويسمى)
 ما لا ابعاد فيه (جسماً) كما ذكرنا سابقاً فحصرهم الجسم
 فيما فيه الابعاد ممنوع (ويمكن ان يكون في الجو ما ليس
 عنصراً او مركباً) منه (وان لا نعلمه بعينه وأينه) ولا يلزم من
 عدم مشاهدة الشيء عدمه، فيمنع قولهم ليس في الجو ما ليس
 مركباً من العناصر (و) (الا انه يحتمل ان يكون الصور الثلاثة

النباتية والحيوانية والانسانية الظاهرة حادثة في اصل
العناصر المارة لزيد بلا حاجة الى)العناصر الأربعة(المواد
للنفوس الثلاثة او)ان يكون الصور الثلاثة(قائمة بعناصر
اربعة اخرى). غير عناصر المادة الأصلية فتكون نفس واحدة
حيوانية من وجه، ونباتية من وجه، وانسانية ظاهرية من وجه
(بلا تعدد النفوس) حقيقة، بل اظن ان المحقق الجوري ذهب
الى هذا الاحتمال ونقله عن الغزالي، ولكن ليس كتابه
حاضرا عندي حتى اراجععه، فقولهم بتعدد اصل النفوس
الثلاثة ومغايرة موادها لأصل مادة زيد ممنوع(ولا برهان على
تعدد اصل النفوس) اظهر اشارة الى تقوية الحكم والى انه
قام البرهان الحسي على تعدد اصل صورها فيكون زيد على
الاحتمال الاول كماء صيره الله حارا حلوا احمر بلا صب
ماء آخر فيه، وعلى الثاني كماء صاف صب الله فيه ماء آخر
حلوا احمر، الا ان الاحتمال الاول يخالف الدليل السمعي
(لأن ورود السمع) من القرآن والحديث (بنفخ الروح في
البدن) كما ورد مرفوعا في الصحيحين وغيرهما: ألا ان

أحدكم يجمع في بطن امه اربعين يوما نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الله الملك فينفخ فيه الروح، وكما ثبت في القرآن ان الله نفخ الروح في بدن ابينا آدم عليه السلام (ثم نزع عنه عند الموت، وبقاؤه ووجود بعض منه) اي الروح (في قناديل معلقة في العرش او على هيئة عصافير وغير ذلك) كتعلق الروح بالبدن بعد موته، وجوابه سلام الزائرين (كما ورد) جميع ذلك (في الاحاديث الصحيحة يعين) خبر ان (كونه جسما) لأن كل ما ذكر من خواص الاجسام، وتأويلها بان يراد بالنفخ خلق العرض وبالنزع اعدامه بعيداً بلا ضرورة ملجئة الى القول به، واحتمال ان ينزع الله هذا العرض من الانسان الى بدن عصفور مثلاً قول بانتقال العرض من محل الى آخر، وهو باطل اجماعاً كما مرّ، ولو خلق مثله في جسم لا يكون روحاً للمنتزع عنه كما هو بديهي، ولعله لهذا لم يذهب احد الى الاحتمال الاول، نعم كان للحكماء المنكرين للحشر والمعاد الجسماني وبقاء غير الروح المجرد ان يذهبوا اليه وكل

من تعدد اصل النفوس او كونها واحدة ممكن لا بأس بقبول واحد منهما، وان لا يدل على الأول برهان ولا عيان (والصورة الشخصية) لكل شخص (اعراض وفاقا) ان قيل معلوم بالبدهة ان الصورة الشخصية لكل فرد غير صور غيرها، فحينئذ يشكل ما تقرر عند ارباب العلوم العربية من ان الكلي ان صح صدقه على كثيرين مناوبة واجتماعا فاسم جنس كالماء ويسمى مطلقا او مناوبة فقط فجنس ويسمى فردا منتشرا ووحدة شائعة، ونكرة بالمعنى الأخص كالرجل اذ لو اريد صحة الحمل ولو في قالب التثنية والجمع يصح اطلاق كل منهما على الكثير اجتماعا او في قالب المفرد لا يصح اطلاق شيء منهما اجتماعا فكما لا يصح هذان رجل، لا يصح هذان تراب لتمايز كل من الفردين، ومن ثمة أوجب النحاة مطابقة طرفي النسبة افراداً وتثنية وجمعا، قلنا: اجاب المحققون كشارح جمع الجوامع الى ان الفرق بين اسم الجنس والجنس بحسب ارادة الواضع فما وضعه للفرد المنتشر جنس لا يصدق على كثيرين اجتماعا او للماهية فاسم جنس

يصدق كذلك، وانت خير بأن هذا لا يحسم مادة الاشكال،
لأنهم قالوا: ان في كل لفظ مستعمل اربع مقامات : مقام
الوضع للوضع والإرادة، والإطلاق للمتكلم، ومقام الدلالة
للفظ، ومقام الفهم للسامع . وان المقامات الثلاثة الاخيرة
تابعة للاول، فان قلنا بالتبعية عباد الاشكال، او لا، خالف ما
اجمعوا عليه، والجواب الحق ما شرح الله صدري له: وهو
ان الماهية اذا كانت حقيقية كما مرّ في بحث الماهية فتحقق
في كل فرد حصة منها ولا يختلف افرادها الا بعوارض
خارجية، مثلاً اذا فرضنا انساناً اعمى اسود قامته ذراع وهو
ذكر، وآخر بصيراً ابيض انثى قامته ذراعان، فهما مع
شركتهما في الهيولات الست، والصور غير الصور
الشخصية بحسب الخارج متغايران في تلك الاوصاف، فاذا
انتزعنا صورة كل مع ماله من الاوصاف كانتا متغايرتين، وان
انتزعنا من احدهما صورة مجرد الجوهر او الجسم او الانسان
او غيرهما مما يشتركان فيه كانت تلك الصورة مطابقة لهما،
بل لجميع افراد الانسان من حيث كونه انساناً لتغاير منشأ

انتزاع تلك الأجزاء في الخارج حقيقة للفرد المنتزع عنه وإذا كانت اعتبارية فلا تتحقق في الخارج في ضمن الأفراد، أما لعدمها رأساً كالممتنع أو لعدم ترتب الأثر عن المجموع كالرجل فيتحد المنتزع عنه ومنشأ الانتزاع فلا يمكن أن تكون الصورة الرجلية المأخوذة من زيد بعينها مأخوذة من عمرو، فالضابط أن ما كان ماهية حقيقية اسم جنس لصدق الصورة المأخوذة من فرد على جميع أفرادها في الذهن وإن اشترط بحسب الأحكام اللفظية جعلها مطابقة للمسند إليه أفراداً وتثنية وجمعاً، وما كان ماهية اعتبارية جنس لا يصدق على كثيرين إلا مناوبة، ويحتمل أن يقال إن الصورة الشخصية لأفراد المعدن وأجزاء العناصر مجرد الكون في الحيز فالاسم الموضوع للعناصر كالتراب أو للمعدن كالذهب والفضة اسم جنس لأنه إذا فرض تراب في الحجرة وآخر خارجها يطلق على كل أنه تراب، وإذا خلط أحدهما بالآخر قيل أنه تراب لا ترابان. وأما أفراد النبات والحيوان فمتشخصة بغير الكون في الحيز، فإذا اجتمع زيد وعمرو لا يقال أنهما إنسان بل

انسانان، فعلى هذا يكون الضابط ان الكلي اذا كان حال اجتماع افراده كحال انفصالها في اطلاق اسمه المفرد فاسم جنس، او لا فجنس؛ فالانسان مثلاً على الاول اسم جنس، وعلى الثاني جنس... (وكون غيرها) من سائر الصور (جواهر) كما هو رأي المشائين (غيريين) اي ليس بديهياً (ولا ميبين) اذ لا برهان عليه (الآ في) الصورة (الانسانية الغير المحسوسة) فإنها جوهر مجرد كما يتضح بعد (فهى) اي الصورة غير الروح المجرد (اعراض) عند المتكلمين والاشراقية لكنها عرضية وليست جزءاً خارجياً من الافراد (عند جمهور الاشراقية والمتكلمين، وذاتية) جزء خارجي منها (عند المحققين) وهو الحق (لحصول الأثر من المجموع) المركب من الجوهر والعرض (غير اثر الجزئين) كما مر في بحث الماهية، مثلاً يحصل من الحيوان مثل المشي، ومن الناطق مثل الإدراك، ومن المجموع مثل التعجب، فالضابط ان اي عرض حصل من ضمه الى الجوهر اثر غير اثر المنضم اليه والمنضم، فذاتي والآ فعرضي، كالأبيض اذ يحصل من الذات

اثر كالقيام بنفسه، ومن البياض اثر كتفريق البصر ولا يحصل
 من المجموع اثر كما اطبقوا عليه، واستدل الجمهور على
 كونهما عرضية بانه لو كانت ذاتية لزم تقوّم الجوهر بالعرض
 وهو دور ظاهر، لان تقوّم العرض بالجوهر كما مرّ؛ والجواب
 ان تقوّم كل منهما بالله تعالى والجوهر علة قابلة عادية له،
 ولو سلم فالجسم مركب من الجوهر والعرض (واللازم تقوّم
 المركب من الجوهر والعرض به) اي بالعرض كالجوهر لكونه
 جزأه (وهو) ليس محالاً بل (واجب لا تقوّم ذات الجوهر
 بالعرض وهو ممتنع) مثلاً زيد مركب من الإنسان الجوهري
 وأعراضه المشخصة، وتقوّم اعراضه المشخصة بانسانه
 الجوهري ولا يحصل زيد الاّ بهما، والاّ لتحقق زيد بمحض
 الانسان او بمجرد العوارض، نعم لو حصل اصل انسانيه بتلك
 الاعراض لزم الفساد المذكور نظير ذلك العمامة البيضاء ،
 فإنه لو حصل اصل جسم العمامة باصل البياض لزم وجود
 الجوهر بالعرض ، ولو حصل العمامة البيضاء بدون البياض
 لزم كون العمامة بيضاء بدون بياض، وهو باطل بداهة. (وغير

المتزج اَمَّا فوق الارض، او على وجهها، او فيها، فجرت عادة الله) من هنا الى قوله وبأنه قد يصعد البخار الخ ... قول المسلمين وسائر الملل الكتابية خلافا للحكماء (بأنه قد ينزل المطر والثلج والبرد من اصل السماء بلا وسيلة عادية) قال الله تعالى: «ألم ترَ أَن الله يُزجي سحابا ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاما فترى الودق يخرج من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من برد» ١- فدلّ صدر الآية على نزول المطر من السحاب، وذيلها على نزول البرد من اصل السماء اي ومثله المطر في الثاني ومثل المطر البرد في الاول، فيكون في الآية احتباك وتفسير السماء بالغيام كما قاله البيضاوي خلاف الظاهر لأنه اظهر موقع الإضمار بلا نكتة مع ان المتبادر من السماء الفلك ويكون قوله «وينزل» الآية تكرارا ومن ثم قال وقيل: المراد بالسماء المظلة اي الفلك، وفيها جبال من برد كما في الارض جبال من حجر، وليس في العقل قاطع يمنعه. اهـ. (وقد يعقد) الله (الهواء سحابا فينزلها)

اي فينزل الله المطر والبرد والثلج (منه) اي من ذلك السحاب (ويأمر ملكا يسمّى رعداً بأن يصيح على السحاب) وعلى ذلك يحمل احاديث، ومثل قوله تعالى: «ويسبح الرعد بحمده»^{١-١٠}، ويضربه بسياط (ويسمّى صوته) ايضاً (رعداً والبرق الحاصل بضربه برقاً ويخلق) بلا وسيلة (رياحاً هائلة باردة او حارة وصاعقة وبرقاً و) قلّماً (ينزل) من السماء تراباً وتكون الاحجار والجبال والأنداء والمعادن والزلازل والمياه في الارض (وينزل الشهب الثاقبة من كواكب السماء) وعليه ظاهر آيات من القرآن مثل: «ولقد زيننا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين»^{٢-٢٠} (ويكون نحو الأعمدة والنيازك وذوات الأذنان و) جرت عادة الله ايضاً حتى عند الحكماء الاّ أنّهم يجعلون الوسائل اعدادية (بأنه قد يصعد) من الاصعاد (البخار وهو) اي البخار (ما) اي جسم مركب من العناصر لكن (جانب

١- الرعد ١٣.

٢- الملك ٥.

هوئيته ومائيته اغلب) من تراييته وناريتيه فإن غلب هواؤه
على مائه تصاعد او انعكس تسافل (فإن لم يبلغ) الطبقة
(الزمهريرية) من الهواء (يصير ضبابا ان كثر) وان قل لا
يصير ضبابا (فيجتمع رشحات مائه فإن لم يؤثر فيه البرودة
فينزل طلاً، او اثر فيه قبل تشكله كرة صغيرة فصقيعا او
بعده فبردة) بفتحات (وان بلغها فيتكاثف سحابا وينزل
مطرا او ثلجا او بردا) طبق ما مر في الطل وأخويه (وقد
يتصاعد مع البخار دخان وهو) اي الدخان (ما) اي مركب
من العناصر لكن (جانب تراييته وناريتيه اغلب) فإن غلبت
الأولى الثانية تسافل او بالعكس تصاعد (فإن حلله الهواء)
اي صيره من جنسه (فيصير هواء، وان وصل مخلوطة النار
فرمما تحلله ناراً ان ضعف او تصيره ترابا صفاراً) التراب اسم
جنس يصح توصيفه بالجمع اشارة الى كثرة افراده (نازلة او
تشعله فيصير شهابا) ثاقبا ان كان خطا متحرقا بسرعة (او
نيازك) ان كان مستطيلا مستويا (او اعمدة) ان كان مستطيلا
احد طرفيه كرأس العصا (او كواكب ذوات اذنان) ان كان

ذا شعب (وقد يحتبس) الدخان (في السحاب) اي يبقى
 فيه كالمحبوس وهو يريد الخروج من السحاب فيتدافعان فيشقه
 (فيحصل من تمزيقه ومصاكمته صوت هو الرعد ونار
 لطيفة هي البرق او) نار (كثيفة هي الصاعقة، وقد تتكاثف
 الأدخنة المتصاعدة ببردة الهواء وبحرارة مخلوطة النار
 فتزل) الى الارض (بتموج الهواء وهي الرياح الباردة) على
 الاول (او الحارة) على الثاني، وتغلب الاولى في البلاد
 الباردة سيما في الشتاء، والثانية في البلاد الحارة سيما في
 الصيف. الى هنا كان بيانا لما فوق الارض؛ وشرعنا في بيان ما
 على وجه الارض بقولنا: (وقد ينعقد الطين اللزج بحر عظيم
 فيصير حجراً، واذا انحصرت اجزأؤه بأسباب) كالسيول
 العظيمة الدائمة مدة كثيرة (تكونت الجبال، ولقلة تسخنها
 بانعكاس الشعاع تبقى عليها الثلوج والانداء فتحصل
 المعادن) في الارض (والسحب) فوقها (والعيون) في الارض.
 وشرعنا فيما في الارض بقولنا: (واذا احتبست الأدخنة
 والأبخرة في الأرض فإن كثر جانب حرارتها فتصير ناراً

تخرج) والّا يكثر جانب حرارتها فربما تصير معادن (وربما تشق الارض) بخروجها (فتحدث) بالمضاكمة والتدافع (الزلازل وقد تكون معها نيران محرقة واصوات هائلة ولكون الارض قطعاً متجاورات) كما تدل لذلك الآية ايضاً (لا يحس بها) اي بالزلازل الّا (في قسم منها، وربما تزداد برودة) فتكون ماء (فتشق الارض عيوناً جارية ان كثر المدد) اي دخان وبخار جاريان مرة بعد اخرى كثيراً (والّا فراكدة) اي وان قل المدد تصير عيوناً راکدة (وربما) يضعف الماء فلا يقدر على الخروج و(يفتقر الى كشف عنه) بالآلات (وهي الآبار والقنوات) .

فصل في أحكام الجسم

قال المشائيون: الجسم طبيعية جنسية مركبة من الهولي والصورة الجوهريتين وكذا سائر انواعه اما طبيعية جنسية متوسطة كالجسم والجسم النامي، او سافلة كالحیوان، او نوعية كالإنسان. وقال الاشراقيون والمتكلمون كلهم:

(الاجسام متماثلة) اي الجسم طبيعة واحدة نوعية وافراده مشتركة فيها، اما عند الاشراقية فلأن حقيقة كل جسم هي حصة الجوهر وهو الهيولى الاولى وسائر الصور اعراض وعرضية، وأما عند المتكلمين فلذلك (ولتماثل الجواهر الفردة) التي هي اجزاء للجسم كما مرّ (فيجوز على كلّ ما يجوز على الآخر) لما مرّ في بحث التماثل، فإطلاق الجنس على غير الجوهر على هذين المذهبين، لأن كل عال أعمّ من السائل ويكون تحديد الجسم بالجوهر القابل للأبعاد على هذين رسماً، وعلى الاول حداً، والحق كما اسلفنا ان الصور وان كانت اعراضاً لكنها ذاتية فحينئذ تكون الحقيقة الجوهرية النوعية للجسم واحدة وافراده متماثلة وحقائق افراده المركبة من الجوهر والعرض جنسية ويكون اطلاق الجنس على الأجناس المتوسطة والعالي والسافل والنوع على مصطلح المنطق، وقال الصوفية الوجودية، قدس الله اسرارهم، والنظامية من المعتزلة واختاره القطب النودهي قدس سره في منظومته في العقائد حيث قال: والمرضى تجدد الأعيان ان الأجسام متجددة

بتجدد الامثال، وقال غيرهم: هي باقية، واختاره الامام الرباني قدس سره كما نقلناه عنه سابقا وأجبنا عنه (ونتوقف) نحن (في تجدها وبقائها) اذ لا يظهر لنا برهان على احدهما (وان كان التجدد اقرب ملازم الإمكان من الفقر المطلق الى الصانع) كما مرّ في بحث تجدد العرض (وقد يستأنس له) اي لتجدها (بمثل) قوله تعالى ((واذا شئنا بدلنا امثالهم))^١، اذ ظاهره انا اذا افينا المثل الأول فإن شئنا او جدنا بدل هذا المثل مثلاً آخر من غير نوعه (وبقوله تعالى: «كل شيء هالك الا وجهه»)^٢، اذ الهلاك الحقيقي هو ان يفنى الشيء سرعة (بقوله تعالى: «وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب»)^٣، وبني سيدنا ابن عربي قدس سره، وتبعه في ذلك غيره، إتيان صاحب سليمان، على نبينا وعليه السلام، بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف على هذا حيث قال: افناه الله في مجلس سليمان، عليه السلام، في آن واوجد

١- الانسان ٢٨.

٢- القصص ٨٨.

٣- النمل ٨٨.

مثله، اخذا للعرش في آن آخر، فبعد الأخذ افناهما في مجلس العرش واوجد مثلهما في مجلس سيدنا سليمان عليه السلام في ثالث، ومن لازم هذا أنه لم يطلع صاحب سليمان، عليه السلام، على ما في طريقه فلا يمكن بناء معراج سيدنا محمد، صلى الله عليه وسلم، على هذا على ما زعمه بعض لأنه، صلى الله عليه وسلم، اطلع على ما في جميع طريقه من الأرض والسموات كما صرح به الآيات في بعضها والأحاديث في بعضها، واستدل المنكرون لتجدد الجواهر على بطلانه بأنه لو تجددت بطلت الأحكام الظاهرة الدنيوية، كدوام القيام والعلم والشرعية كالنكاح والطلاق والبيع، والباطنة كالثواب والعقاب، لكن التالي باطل بداهة، واما الملازمة فلان من قام او علم مثل واحد، ومن نكح مثل فات، فكيف يصح ان يقال دام علمه وقيامه او هو زوج، ومن عصى او أطاع مثل فات فكيف يعاقب او يثاب مثل آخر؟ والى الجواب عن هذا اشرنا بقولنا: (والاحكام الظاهرة كالنكاح والطلاق و) الأحكام (الباطنة كالثواب والعقاب

يجوز ان تكون على الكلي المشترك بين جميع امثال
الشخص فلا تحكم بداهة العقل ببطلان التجدد) ويكفي
الجواز في رد استدلالهم لما تقرر عند الكل: اذا ثبت الاحتمال
سقط الاستدلال، (ودلت النصوص على فنائها) الممكن في
حد ذاته (عند النفخة الاولى و) قد ثبت انه اذا اخبر
الصادق عن شيء ممكن فهو حق ومن لازم فنائها وحدثها
وتناهيها فناء الأعراض وحدثها وتناهيها، لأن وجود
الأعراض بوجود الجواهر، ومن ثمة لم نصرح بهذه الاحكام
للأعراض (و) دلت النصوص ايضا على (عود بعضها منها)
وهو الإنس والجن والشیاطین كلهم والخور والغلمان والجنة
والنار وبعض الملائكة والسموات والارض ان كان التبديل
المشار اليه بقوله تعالى: «يوم تبدل الأرض غير الارض
والسموات ١-» تبديل الصفة على ما روي عن ابن عباس،
رضي الله عنهما، لا تبديل الذات كما روي عن علي وابن
مسعود وانس، رضي الله عنهم، وهذا الثاني هو الظاهر من

الآية ، وأما حمل الارض على جهنم والسموات على الجنة
 على ما قاله البيضاوي فمسلّم بعد استقرار كل منهما فيهما،
 وأما قبله فيجب ارض يستقر عليها اهل الحشر للأهوال
 والسؤال والحساب والقول بأن هذه القسمة من جهنم
 بسطت خلاف الظاهر، وظاهر قوله تعالى: « وإذا الوحوش
 حشرت » التكويرة .، واحاديث انه تعاد الوحوش فيقتص للجماة
 من القرناء ثم تصوير ترابا، والتأويل بعيد (ولا يخلو شيء منها
 عن شكل لتناهيه) وكل متناهٍ فله شكل لأنّه احاطة حد
 او حدود بالجسم او الجوهر (ولا) يخلو شيء منها (عن حيز
 أو) عن (عرض ما) واقله الكون في الحيز كل ذلك ثابت
 (بحكم الضرورة)، وقول بعضهم انه لا يخلو عن احد
 اضداد كل نوع من انواع العرض ممنوع منعا ظاهرا بسند ان
 الهواء خال عن جميع الألوان الا أن يريد باللون ما يعم
 الشفاف وهو خلاف المتبادر (وهي) اي الاجسام (متناهية)
 في الجهات الست للعالم (لتناهي الأبعاد) اي لأن الأجسام
 ذات ابعاد متناهية وكل ما هو كذلك متناه وتناهي الأبعاد

حق (لجريان براهين بطلان التسلسل) المارة فيه، مثلاً يقال:
الذراع الذي من الأبعاد في البيت سافل الذراعات، وكل ما
فوقه سافل وعال فلو لم ينته الى ما هو عال فقط لم يتكافأ
المتضايقان في العدد، وهو اما زوج او فرد فهما متناهيان لأن
كلاً منهما ناقص عن الآخر بواحد، فيتناهي الناقص وكذا
الزائد، ولأن الخط الذي نفرضه من قاعدة عمود البيت
انقص من الخط الذي نفرضه من سقفه بقدر سمك البيت،
ثم نطبق بين مبدئيهما فيلزم اما مساواة الناقص للزائد او
يتناهي الناقص فكذا الزائد، لأن الزائد على المتناهي بقدر متناه
متناه بداهة (ولأنه يفرض من نقطة) يسمى برهاناً سليماً
(خطان كساقَي المثلث يكون بُعد ما بينهما) وهي الانفراج
والقاعدة (بقدر امتدادهما) وقد ثبت في الهندسة أنه كلما
ازداد ساقا مثلث متساوي الأضلاع ازداد الانفراج بقدر
زيادة أحد الضلعين (فيلزم من) فرض (عدم تناهيهما عدم
تناهي ما بينهما مع) بداهة (لزوم تناهيه لكونه بين الضلعين
الحاصرين) وهو تناقض (ولبداهة ان كل خطين مستقيمين

متوازيين) ويسمى هذا برهان المسامطة (يمكن ان يتحرك
احدهما من الموازاة الى المسامطة) كما تقرر ذلك في الهندسة
(ولحدوثها) اي المسامطة (يجب تعيين نقطة الاولية المسامطة،
فلو فرضنا غير متناهيين فمع) لزوم فساد (من وقوع الخط
المائل الى المسامطة اللامتاهي) بالفرض (بين حاصرتين)
احدهما محل ابتداء الخط والآخر نقطة المسامطة وذلك
تناقض!... يلزم فساد آخر اذ (لا يتعين) حينئذ (نقطة من
الممال إليه لأولية المسامطة المائل الغير المتناهي) كما اذا فرضنا
(ثالثا مساويا لكل منهما متصلا بأحدهما مفترقا عن
الآخر، ثم مال الى المسامطة مع الآخر يحصل منه ومن
الممال اليه ساقا مثلث وزاوية عند التلاقي ومعلوم) كما تقرر
في الهندسة (ان كل زاوية قابلة للتصيف وان الضلع
المنصف اطول، وعلى تقدير عدم تناهي الاضلاع تتساوى
كلها فلا يتعين نقطة لأولية المسامطة)، قد يقال إنما يتم هذا
البرهان اذا انقسمت الزاوية الى غير النهاية، وهو فرع بطلان
الجوهر الفرد إذ لو تناهى انقسام الزاوية تعين نقطة تماس

المنصف الأخير لأولية المسامطة، فالصواب في البرهان أن يقال: لو فرض خطان مستقيمان متوازيان امكن ان يتحرك احدهما من الموازاة الى المسامطة فيقع الخط المائل مع عدم تناهيه بين حاصرين وهو تناقض (كما يظهر ذلك في كرة وأزى قطرها اللامتناهي) لما تقرر في الهندسة انه يجوز ان يتوهم من نقطة تفرض خط الى ما تشاء (بعداً آخر ثم مال من الموازاة الى المسامطة) واعترض هذا البرهان بوجهين:

- الأول، ان للعالم شمالاً وجنوباً، وما يلي شماله غير ما يلي جنوبه، فهما متمايزان وكل متمايزين موجودان فلا يتناهى الابعاد، والجواب انه ان اريد انه امر موجود ما يلي شماله غير ما يلي جنوبه، فمع كونه مصادرة لأنه عين محل النزاع ممنوع (وكل ما يلي الجنوب والشمال عدم محض) وان اريد انه امر وهمي فحينئذ يكون التمايز وهمياً لا حسيماً، فيمنع قولهم: وكل متمايزين موجودان.

- والثاني، انه لو مدّ احد يده في محدب العالم فان امكن مد اليد فهنا بعد موجود، او لا، فهناك مانع، وعلى كل فلا تناهي

والجواب اختيار الشق الاول ومنع عدم تناهي البعد لأن
المكان عندنا بعدٌ موهوم (ويمكن) التحرك فيه فيجوز (مد
اليده فيه لعدم المانع من الأجسام لا لوجود البعد كما مرّ في
حقيقة المكان) واختيار الشق الثاني عند الحكماء القائلين بأن
المكان بعدٌ مجرد او سطح كما قلنا (وقيل لا يمكن) مد اليده
فيه (لعدم الشرط وهو وجود المكان) لا لوجود مانع
وجودي (ثم طرف الامتداد من حيث هو طرف نهاية ومن
حيث الحصول) لشيء (فيه مكان وان قارن موجودا ذا
وضع) اي قابلاً للإشارة الحسية (فهو من حيث كونه منتهى
الإشارة) الحسية (ومقصد المتحرك بان يحصل فيه جهة)
فالنهية والمكان والجهة متحدة ذاتا متغايرة اعتباراً، إلا ان كل
امتداد لا يكون جهة بل مشروط بمقارنة موجود محسوس
له، فلو لم يقارن موجوداً أو قارن مجرداً لم يكن جهة ومن
ثمة اتفق الحكماء والمسلمون والمليّون إلا المجسمة على ان الله
والروح المجرد كما انه ليس لهما مكان تحقيقي كذلك ليس
لهما جهة، ولا يكون شيء منهما جهة، اما الثاني فظاهر، واما

الاول فهو فرع الإشارة الحسية بنحو الطرف الظاهري او
 اليد، وبهذا ظهر صحة قولهم ان سلب المكان مغن عن سلب
 الجهة وبالعكس، نعم، لو قيل ان الجهة طرف الإشارة ولو لم
 تكن حسية لكان للمجرد جهة، لكنها خلاف وضع اللغة
 والعرف (وباعتبار ما للإنسان من الرأس والقدم والظهر
 والبطن واليدين منحصر في ستة لكن باعتبار الخطوط
 المتقاطعة في كل جسم لا حصر لها والطبيعي) من الجهة
 وهو (الذي لا يتبدل) هو (العلو والسفل) وغيرهما متبدل
 وغير طبيعي كما مر في بحث الاعتماد (وهي) اي الأجسام
 (محدثة) اي مخرجة من العدم الى الوجود (بذواتها) اي
 ماهياتها واجزائها من الجواهر الفردة (وصفاتها) اعراضا او
 غيرها (بإجماع الأنبياء، عليهم السلام، واهل الملل والأديان
 اجماعاً ضرورياً من الدين) بحيث يعلمه الخاصة والعامة
 (على انه لم يكن) صلة الإجماع (شيء في الازل الا الله
 وصفاته، فإنكار ذلك كفر، فقول بعض صوفية الأعاجم بأن
 وجود كل ظل من اظلال وجوده تعالى وهو عين الماهية،

وكل ماهية متجددة أنا فأنا) كما مر من تجدد الجواهر
 (فكل) مثل (متجدد حادث والقديم هو مجموع الأمثال لا
 يجديهم) خبر قول بعض صوفية الأعاجم (نفع زوال الكفر
 عنهم) لقولهم بقديم المجموع، ووجه متأخرو المتفلسفين
 كالسبزواري في شرح منظومة كلامهم بأنه كما ان ضوء
 الشمس بسيط منبسط منها وقع كل جزء من العالم في جزء
 من الضوء والكل مستضيء بضوء الشمس كذلك وجود الله
 بسيط منبسط وقع كل موجود في جزء منه فالكل موجود
 بوجود واحد هو وجود الله تعالى لكنه اصيل له تعالى وظل
 لغيره، والله وان لم يكن مختاراً فيه لكن غير المختار قد لا
 يعلم صدور الأثر عنه ويسمى موجباً بالفتح، وهذا نقص
 كصدور الحرارة من النار، وقد يعلمه ويسمى موجباً بالكسر
 كصدور النبض والنفس عن البشر وهذا غير نقص، وصدور
 الوجود من الله تعالى من هذا القبيل، وما ذكرناه ظاهر
 البطلان من وجوه فتقول: معلوم ان اصل العالم ظلمات فإذا
 طلعت الشمس استضاء العالم بعضه بمواجهته لأصل الشمس

وبعضه بوسط او وسطين او اكثر، وان لم تطلع على شيء
كقعر البحر لم يستضيئ او غربت عاد الى ظلمته، وان ضوء
المسجد، مثلاً، له حيثيات اربع: وجود الضوء المحمولي، وكونه
في المسجد، وصفة له، وكون المسجد موصوفاً به، وأنه وان
كان ضوء المسجد بهذه الأربع واحداً بالذات لكنه باعتبار
وجوده المحمولي فائض عن الشمس ومنشأ للآثار لا دخل
للمسجد فيه اصلاً، وبالثلاث الآخر للمسجد فيه دخل لكونه
علة قابلة له وليس شيء من الأربع صفة للشمس بل صفة
للمسجد وقائم بالشمس بمعنى انه وجد بسببها لا بمعنى
الاختصاص الناعت ولا بمعنى التبعية في التحيز وان في وسع
الشمس ان لا يستضيء بها شيء بأن لا تطلع، او بأن تغرب،
او بأن تطلع ويكون مانع اختياري، كان يلتحف شخص
بلحاف قوي لا يصل اليه الضوء، او مانع اضطراري كما في
تخن الارض او قعر البحر، فكذاك اصل العالم عدم منشأ
لعدمات كالعجز والجهل وعدم الإرادة والصمم، فإذا واجه
وجود الله شيء وجد أوحياته صار حياً، او علمه صار عالماً،

وكذا باقي الصفات، وتلك المواجهة باختيار الله ان شاء
واجهه والا فلا، فوجود زيد له حيثيات اربع كضوء المسجد،
وهو وإن كان واحدا بكل من الاربع لكنه باعتبار وجوده
المحمولي ناشئ عن الله، وظل من اطلال وجوده لا دخل
لزيد فيه، وقائم به تعالى بمعنى انه وجد بسببه، ولزيد فيه دخل
بالثلاث الاخر، لأنه علة قابلة له وليس بصفة لله تعالى بشيء
من الاربع، ومن ثمة قلنا: (على انه) اي هذا القول مبني على
امور كلها باطل، لأنه (مبني على كونه تعالى موجبا) اي غير
مختار (في صدور الوجودات) والفرق بالكسر والفتح في
الجيم لا ينفع، وقد ثبت انه تعالى مختار كما مر في مثال ضوء
الشمس وسيأتي البرهان على اثباته وعلى كون تلك
الوجودات هي (التي عين وجوده تعالى ذاتاً) وهو باطل
(بداهة ان الضوء الفائض من الشمس أثر لها) حاصل بسببها
لا صفة لها (ووصف زائد على الهواء) لا عين الهواء (كذلك
حال الوجود الفائض عنه تعالى) فهو أثر له تعالى لا صفة له
ولا عين له وصفة للممكن زائد عليه، على ان وجود الممكن

غير ماهيته كما تقدم (وان مجموع الأمثال) ليس قديماً لأنه
(لا وجود له غير وجود ذاتها) ووجود كل مثل حادث
باعتراف هذا القائل (فيكون) المجموع المركب من الأمثال
الحادثة (حادثاً ولو سلم) أنه لا يلزم من حدوث الأجزاء
حدوث المركب منها (فبرهان بطلان التسلسل يطله) أي
يبطل القول بعدم تناهي تلك الأمثال وقدمها (وقد يستدل
على حدوثها) أي الأجسام (بأنها لا تخلو عن الحادث)
صغرى (وأقله الحركة والسكون الحادثان) إشارة إلى دليل
الصغرى وحاصله أن كل جسم لا يخلو عن الحركة
والسكون وكل منهما حادث، أما الصغرى فلأن كل جسم
أما أن يكون في آئين في مكانين فمتحرك أو لا، فساكن،
وأما الكبرى (فلعروض الزوال عليهما) لأن كل حركة يمكن
أن تنتفي بانتفاء المتحرك رأساً أو بسكونه، وكل سكون يمكن
أن ينتفي بانتفاء السكون أو بحركة كما هو مشاهد في أكثر
الأجسام وما لا يشاهد تبدل سكونه كالأرض مماثل لغيره
فيجوز أن يتبدل سكونه (المنافي) صفة عروض الزوال، أي

وامكان عروض الزوال والعدم مناف (للقدم لما تقدم من
 امتناع فناء القديم) وعدمه وفاقاً وبرهاناً (وكل ما لا يخلو عن
 الحادث فهو حادث) كبرى وذلك لأنه يكون الحادث لازماً
 له او دائماً ~~بمعنى~~ فلو كان قديماً لا يمكن أن يكون معه الحادث
 فانفك ما فرض لازماً او دائماً وهو باطل، وأجاب الحكماء
 بمنع الكبرى مستنداً بأن الفلك قديم وحركاته قديمة بمعنى ما
 من حركة إلا وقبلها اخرى فكل واحد منها حادثة والمجموع
 قديم. إلى رد هذا أشرنا بقولنا: (ولا يمكن حركات لا بداية
 لها دائمة بتعاقب الجزئيات لما قلنا آفاً) من أنه لا يمكن ان
 يكون الأجزاء حادثة والمجموع قديماً وصحة قولنا الورد باق
 شهرين مع ان كلاً من افراده يبقى يوماً او اكثر بقدر ما لا
 تدل على صحة قولهم الحركة دائمة أزلية مع تجدد أفرادها
 كما زعمه الدواني لأن معنى هذا ان مجموع أزمان الورد
 شهران لا ان هناك حصة واحدة من الورد باقية في شهرين
 لأنه بديهي البطلان فلا يكون للحركة فرد قديم هو المجموع
 ولو سلم فبرهان بطلان التسلسل يبطله (و) قد يستدل (بأنها

محل الحوادث) وان جاز خلوها عنها في بعض الاوقات
 وبهذا فارق الدليل الأول (ولا شيء من القديم كذلك لما
 سيأتي في الإلهيات) لأن هذا الحادث ان كان نقصاً لزم نقص
 القديم او كمالاً فنقصه قبل الاتصاف به (و) قد يستدل (بأنها
 اثر المختار لما سيأتي من) اثبات (اختيار الواجب وما يصدر
 عن المختار حادث لما تقدم) من ان تقدم القصد على المقصود
 ضروري (والقول) من طرف الحكماء بأن العالم قديم
 مستدلين بأنه (ان وجد في الأزل جميع ما لا بد منه في
 وجود العالم) فلا يخلو اما ان يوجد العالم في الأزل وحينئذ
 (لزم قدم العالم) وهو المطلوب (او) لا يوجد العالم في الأزل
 سواء لم يوجد اصلاً او وجد بعد الأزل وعلى كل منهما لزم
 (تخلف المعلول عن علته التامة) والترجيح بلا مرجح في
 الثاني (والا) يوجد في الأزل جميع ما لا بد منه (فيتوقف
 على حادث) ينضم إلى ما وجد في الأزل فتحصل العلة
 التامة بداهة ان المعلول لا يحصل بدون العلة التامة واذا
 توقف على حادث (ينقل الكلام إليه) فيقال ان وجدت العلة

التامة لهذا الحادث في الأزل لزم احد الأولين او لا فيتوقف
 على حادث آخر (فيتسلسل) بسلسلة الحوادث وهو باطل
 (منقوض) هذا القول والاستدلال (بالحوادث اليومية المتفق
 على حدوثها) كولادة زيد وحركته وسكونه فيقال ان وجد
 جميع ما لا بد منه في الأزل لزم الأولان أولاً فالتسلسل،
 واجاب الحكماء عن هذا النقص بأن العلل إن كانت موجدة
 وتسمى سلسلة طولية يمتنع التسلسل فيها لترتيبها واجتماعها
 في الوجود، وان كانت معدة وتسمى سلسلة عرضية فلا
 يمتنع التسلسل لأنها ليست مجتمعة سواء وجب فوات كل
 سابق عند وجود لاحقه كما في حركات الأفلاك، او لا كما
 في الأب مع الإبن، والجواب ان التسلسل فيها ايضاً باطل
 (فإنها) اي تلك الحركات وكذا غيرها من السلاسل العرضية
 (وان كان اسبابها) المعدة لها (متعاقبة) في الوجود لكن
 (يجري فيها البراهين كما تقدم) في بحث التسلسل ان
 صفاتها من الأعداد العارضة لها وعدد المجموعات والسابقيات
 والمسبوقيات مترتبة مجتمعة، فتبطل تلك بالبراهين وبطلانها

بطلانها (على أنّا) نختار الشق الأول أو الثاني ونمنع المحذور
 (إذ نقول لعل من جملة ما لا بدّ منه الإرادة) اكتفينا بمجرد
 الجواز مع ان منه الإرادة جزماً لكفاية الاحتمال في مقابلة
 الاستدلال ولئلا نحتاج إلى الإثبات فيطول ذيل البحث. (التي
 لها تعلقان متحدان ذاتاً متغايران اعتباراً) أحدهما (التعليقي
 القديم) وهو ان الله بصفة الكلام قال في الأزل قولاً نفسياً
 اذا وجد الوقت الفلاني فأرجح بصفة الإرادة وجود العالم
 على تركه واوجده بصفة القدرة، (و) الآخر (التنجيزي
 الحادث) وهو تحقق تعلق الإرادة في الوقت الفلاني،
 وحاصله ان المراد يتحقق حسب تعلق الإرادة، مثلاً يريد
 النجار في لحظة واحدة ان ينحت عشرة ابواب مثلاً كلاً في
 يوم وبصفات، فالأول مثلاً ذراعاً في ذراع من خشب
 الفرصاد احمر، والثاني ذراعين في ذراع من خشب الجوز
 اسود وهكذا، ثم يشرع في نحتها حسبما أراده، فالأول تعلق
 تعليلي، والثاني تنجيزي وهما متحدان ذاتاً، نظير قول
 الشخص: اذا دخلت زوجتي الدار فهي طالق، فإذا دخلت

طلقت فدخولها عين المعلق لا تفاوت بينهما إلا بأن الأول ظل
 وحكاية للثاني وهو اصلي (فإن راعينا جانب الاتحاد الذاتي)
 اخترنا الشق الأول ونقول (فجميع ما لا بد منه ازلي) ونمنع
 لزوم قدم العالم، أو تخلف المعلول من علته التامة أو الترجيح
 بلا مرجح إذ (يوجد المراد فيما لا يزال لأنه لا يوجد) المراد
 سيما إذا كان المريد كاملاً غير حاصل له البداء (الآ حسب
 تعلق الإرادة) ونظير ذلك حساً (كما إذا فعل صاحب آلة
 الساعة بها ما يحصل منه صوت في الوقت الفلاني)
 كالساعة العاشرة من الليل (حصل مراده حينئذ بلا حاجة إلى
 ضم شيء) آخر (الآ مضي الزمان الذي هو ظرف) وجود
 (الفعل لا داخل في العلة أو) راعينا (جانب التغير الاعتباري)
 اخترنا الشق الثاني ونقول (فهو) أي المراد (حاصل بضم
 حادث) آخر هو التعلق التنجيزي ونمنع المحذور ونقول: (ولا
 تسلسل لأنه) أي المراد (واقع بين حاصرين هو) أي الحاصر
 المستفاد من الحاصرين فهو نظير قول الكافية: المرفوعات وهو

ما اشتمل الخ... ١- (الإرادة والمراد ولم نقل وهما) لقدم الأول وحدث الثاني (ولكونه عين التعليقي ذاتاً) واستدل الحكماء على قدم العالم بوجوه ثلاثة آخر ذكرناها سابقاً مع جواب كل الأول ان الامكان الاستعدادي عرض ازلي يحتاج إلى مادة قديمة وهي تحتاج إلى صورة قديمة فلزم قدم الجسم ومن لازمه قدم غيره، الثاني ان تقدم كل من الإمكانيات الاستعدادية على غيرها لكونه تقدماً لا يجامع فيه المتقدم المتأخر زماني يحتاج إلى زمان قديم هو مقدار حركة الفلك الاطلس فيكون الزمان والحركة والفلك قدماً، الثالث ان العدم الأصلي الأزلي لكل حادث متقدم على وجوده تقدماً زمانياً فيكون العدم في زمان قديم وهو مقدار حركة

(١) قال بعضهم: «ان هذا التظهير ليس في محله، لأن قول الكافية: المرفوعات عنوان لمبحث المرفوعات ثم لما ذكر هو، كان مرجعه المرفوع المستفاد من الموضوعات من قبيل قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى، بخلاف قول المتن هنا فلا مجوز له فتأمل». واجاب الماموستا الملا محمد بدائي:

«ارجاع ضمير هو في عبارة الكافية» المرفوعات هو ما اشتمل... إلى المرفوع المستفاد من المقام ارجاع حكمي وإلى المرفوع الموجود في ضمن المرفوعات ضمنني، فالثاني اولي. فتصحیح الاستاذ المصنف اولي وان كان بالاستخدام مع ان ما قاله المعترض واستدل به، عليه لا له. («وان كان» من قبيل: بيد اني من

قريش - منه -) - محمد بدائي -

الفلك، واشرنا هنا إلى ردّ هذه الأوجه بقولنا: (واما حديث قدم المادة) لتكون محلاً للإمكانات الاستعدادية الأزلية (و) حديث قدم (المدة) اي الزمان لتكون ظرفاً للإمكان الاستعدادي والعدم الأصلي الأزليين (فمبني على كون الإمكان الاستعدادي عرضاً أزلياً) هذا مبني الأولين (وعلى كون الزمان هو مقدار حركة الأطلس) هذا مبني الثاني والثالث (ومرّ بطلانهما) اذا ثبتنا ان الإمكان الاستعدادي موجود اعتباري لا عرض، ولو سلم فهو حادث فيبطل الأولان وان الزمان امر عديم فيبطل الثاني والثالث على ان التقدم بالذات لا بالزمان.

فصل في خلقه العالم

(لا برهان عقلياً يعين كيفية خلقه العالم) وما ذكره الحكماء من الشبه على ذلك سيأتي في آخر هذا الباب مع جوابه (ولكن دلت النصوص) التي هي وان كان كل واحد منها ظنياً لا يكفي في المسائل الاعتقادية القطعية لكن مجموعها

قطعي مقارن مع أدلة تقطع بإيقان دلالتها وقد تقرر ان الأدلة
 النقلية تفيد القطع بانضمام القرائن (على ان الله تعالى
 أحدث الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وسلم) اي روح النبي
 محمد صلى الله عليه وسلم (اولاً) اي قبل خلق كل حادث
 (فنظر إليها فتقاطرت فيها انوار فأحدث منها) اي من تلك
 الأنوار (عالم الأرواح والمجردات) ثم اختلف فيها على ثلاثة
 مذاهب (فقل) احدث (كلها) اي جميع الأرواح (معاً)
 فيكون نظر الله إليها وتقاطر الأنوار مرة واحدة (وقيل مرتباً)
 بمعنى أنه احدث قسماً منها في زمان وآخر في زمان آخر
 وهكذا (وقيل) خلق الأرواح مرتباً بمعنى أنه خلق (كل روح
 مع بدنه) فعلى هذين يتعدد النظر والتقاطر (والحق الترتيب)
 فبطل الأول كما يظهر من احاديث (و) الحق (وجود جميع
 الأرواح البشرية المجردة حين خلق بدن سيدنا آدم عليه
 السلام) فبطل الثالث وذلك (لتحقق خطاب الله مع) جميع
 (ذرات البشر المستخرجة من صلبه كما سيأتي وهي) اي
 الأرواح (متعلقة اولاً) وبالذات بما فوق العرش (مثل تعلق

المتمكن بالمكان) في كونه مكاناً توهمياً له كما مرّ في بحث المكان، لا تعلق الصفة او الصورة بالموصوف او الهيولى. وأما ثانياً فتتعلق بالمادي كما سيأتي توضيحه (كما عليه جمهور العرفاء على كل منهم السلام ويدل له قوله تعالى: وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعين* لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا)-١. هذا يدل على ان السماء والأرض وما بينهما وان كانت حاضرة عنده تعالى والله معها، كما قال: «وهو معكم أين ما كنتم»-٢، لكن كونها ماديات غير متناسبة مع جانب القدس بوجه لا يقال انها عند الله ومعه بخلاف المجردات لأنها لتجردها تناسب عالم القدس بوجه فصحّ أن يقال انها عند الله، وبهذا تعلم الفرق بين «وهو معكم أين ما كنتم»، وبين «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد»-٣، بأن الله مع الماديات لا هي معه، وأقرب من المجرد فهو معه، وتفصيل ذلك لا يليق هنا مع انه لا اذن في إفشاء

١- الانبياء ١٦/١٧.

٢- الحديد ٤.

٣- ق ١٦.

غير هذا القدر، بل هو موقوف على وصول الشخص إلى
الأقربية («إن كنا فاعلين» ١٠، لدلالته على ان فوق السموات)
بالمعنى الشامل للعرش والكرسي (شيئاً هو أحق بكونه متخذاً
لهواً إن أمكن له تعالى اتخاذه، وما فوق السموات ليس
جسماً ولا جسمانياً) وفاقاً، فثبت ان ما فوقها مجرد، فعلم
من هذا أن الجواهر المجردة حادثة وممكنة وقول العرفاء: ان
عالم المشاهدة عالم إمكان ومكاني وقابل للعدم، وعالم الأمر
والمجردات عالم وجوب لا مجال للعدم فيها وليس مكانياً ليس
بمعنى ان للمجرد حظاً من ماهية ذات الواجب تعالى كما
زعمه صوفية الأعاجم، فإنه كفر وباطل برهاناً، لأنه ان تجزأ
من الله شيء حلّ في المجردات لزم تجزؤ الواجب وانقسامه،
أو صار الله عينها لزم الانقلاب والكل باطل، كما اشار له
الامام الرباني قدس الله سره في مكتوباته، بل معناه كما
افصح به هو قدس سره في بعض مكتوباته: انه كما ان المرأة
لقوتها الأنعكاسية اللطيفة يحل فيها صور الأشياء حلولاً

تجدياً لا مادياً كما سبق فيصح ان يقال لصورة زيد هي زيد
باعتبار مطابقتها له، وغير زيد لأنها ظله لا عينه، كذلك المجرد
بعد كمال تصفيته ينعكس بظل انوار ذات الله انعكاساً
تجدياً فله ظل وحظ من ظلال وجود ذات الله، وما دام باقياً
في محله الأصلي اي فوق العرش يبقى فيه هذا الظل
الشريف، ولا يحتمل حينئذ العدم ويحتمل ان يقال: مرادهم
الواجب بالغير، بمعنى ان المجرد بمواجهة ذات الله حصل له
وجوب بسبب ذات الله وقد تقرر ان الممكن بشرط العلة او
الوجود محفوف بوجوبين؛ (وخلق الله) ايضاً (من النور
المحمدي صلى الله عليه وسلم العرش وما فيه من اللوح
والقلم وغيرهما ولا نعلم هي ممتزجة اولاً ومركبة من
العناصر اولاً) بل نتوقف في ذلك، اذ لم نرَ حديثاً في ذلك
ولا برهاناً عقلياً، نعم اشار الامام الرباني إلى انها ممتزجة ونقل
الشيخ ابن حجر في الفتاوى الخاتمة قاعدة كلية تدل على انها
مركبة من العناصر والظاهر انه أقره ولا بأس بتقليده
(ووصفه) اي العرش (بما فيه في محله الذي هو فيه الآن،

(وخلق) ايضاً منه اي النور الحمدي: صلى الله عليه وسلم
 (الماء) موضوعاً (في محله الذي هو فيه الآن ويدلّ له) اي
 لخلق العرش والماء بعد المجردات وقبلها سائر الماديّات موضوعاً
 كلّ منهما في محله الذي هو الآن فيه (قوله تعالى في سورة
 هود عليه السلام «وهو الذي خلق السموات والأرض في
 ستة ايام وكان عرشه على الماء»^١. كما قاله المفسرون،
 وخلق من نوره ايضاً الجنة والنار بما فيهما) من وجوه
 العذاب كالحية والعقرب والزبانية، ومن وجوه الإثابة كالخمر
 والغلمان والأشجار والفواكه وعليه يحمل ظواهر آيات
 واحاديث، (الا ما يخلق) من وجوه الإثابة (من الأعمال
 الحسنة او) من وجوه العذاب من الأعمال (السيئة كما ورد)
 هذا ايضاً (في احاديث) وهذا جمع نفيس بين إطلاق قول
 الجمهور بالأولى وبين إطلاق قول بعض بأنّهما مخلوقتان من
 تلك الأعمال، واعتمد القطب الشعراني قدس سره في
 العهود الحمديّة الثاني وأيّده بأحاديث؛ (والملك) عطف على

الجنة (والجنّ والشياطين ولم يرد) بحسب ما علمنا (ما يعين
 كيفية خلقها) اي الثلاثة، ثم رأيت الإمام الرباني قدس سره
 قال: ان الملك مخلوق من النار والهواء والماء ولا تراب فيه،
 وأسنده إلى النظر الكشفي، واستدل عليه بحديث (إلاّ أنّ
 الظاهر من الأحاديث أنّ الملائكة اجسام نورانية شأنهم
 الخير) ولا يصدر عنهم شر (ما داموا في صورة الملك) واما
 اذا انخلعوا عنها، كما سيأتي في هاروت وماروت يمكن ان
 يصدر منهم الشر (وكل من الجن والشياطين اجسام نارية)
 بمعنى غلبة هذا العنصر فيهما (إلاّ أنّ من الجن خيراً وشريراً
 والشياطين كلهم شرير، إلاّ شيطان سيدنا محمد فإنه آمن
 به) كما ورد في الأحاديث (ثم لما اراد) الله (خلق السموات
 والارض وما بينهما من النبات والحيوان) الشامل للإنسان
 وغيره (وغيرهما اعلى الماء) المخلوق من نوره صلى الله عليه
 وسلم فيكون ما ذكر منه مخلوقاً بالواسطة (فارتفع منه
 دخان فحدث منه) اي من ذلك الدخان بإحداث الله (في
 يومين) ان قيل لا يحصل اليوم عادة إلاّ ان تكون الشمس

فوق الارض، ولا شمس قبل خلق السماء؟ قلنا: المراد باليوم مقدار اربعة وعشرين ساعة على تقدير وجود الشمس او ان احدث ضوءاً وظلاً كضوء الشمس والظل يساويان تلك المدة، او ان الله خلق الشمس في العرش فحدث بها النهار والليل، ولا ينافي الأخيرين قوله تعالى: «انَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ» ١-، لأن المراد بالسماء ما يشمل العرش، اذ السماء والعرش كالمسكين والفقير اذا اجتمعا افترقا، واذا افترقا اجتمعا، ففي آية هود لما ذكر العرش في مقابلة السماء يراد به غير العرش وفي هذه الآية لما اطلق يراد به ما يشمله، ولو سلم فربما لا يراد المفهوم، ولو سلم فالمراد الشهر المتعارف لا مطلق الشهر (الأرض بلا دَحْوٍ والهواء والنار في محالها)، إذ المراد بالأرض في قوله تعالى: «خلق الارض في يومين» ٢- ما يشملها كما صرح به البيضاوي وغيره (ثم

١- التوبة ٣٦.

٢- فصلت ٩.

جعل) وخلق (منه) اي من هذا الدخان (في يومين آخرين فيها) اي الأرض (رواسي) اي جبالا ثابتات (من فوقها وبارك فيها) واودع فيها قوى تزداد بها بركتها (وقدر فيها اقواتها) اي خلقها خلقاً موافقاً للتقدير الأزلي كلاً في وقته وبصفاته حسب إرادته (من انواع النبات والمعدن «ثم استوى) استواء يليق بجلال ذاته بلا شائبة نقص، غايته ان لا نعلم كيف هو، ولا بدع في ذلك، اذ لا نعلم حقيقة شيء من ذاته وصفاته (إلى) خلق (السماء وهي دخان فقال لها وللأرض) معها امراً تكوينياً (اثتيا طوعاً أو كرهاً) اي جيئاً من حال العدم إلى الوجود بلا اختيار لكما، فسمعتا هذا الخطاب (قالتا) حقيقة بأن خلق الذي انطق كل شيء فيهما قوة التكلم فلا حاجة إلى التأويلات الزائغة (أثينا طائعين) ١-
لأمرك كارهين (فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى) اي القى إلقاءً خفياً بلا معونة اسباب (في كل سماء أمرها) يحتمل ان يراد الأمر المقابل للخلق فيكون لكل فلك مجرد،

او الشأن والحال وما يليق به فهو اعم (وزينا السماء الدنيا)
 اي القربى وهي الفلك الأول، فالتزيين بحسب الرؤية، لا
 بحسب كينونة كل كوكب فيه او الدنيا بالنسبة إلى العرش
 فتعم كل فلك غير العرش او الدنيا بالنظر إلى الماديات فيعم
 كل فلك حتى العرش وهو الحق اذ الظاهر من احاديث
 وجود الكواكب في العرش وما في الهيئة من أنه لا كوكب
 فيه مبني على مقدمات فلسفية باطلة (بمصابيح) اي كواكب
 تشبه السراج في اللمعان والضياء (وحفظاً) ١-، وبعد ذلك
 دحا الارض في هذين اليومين) ايضاً (وهذا هو المراد
 بقوله: «والارض بعد ذلك دحاها» ٢- لأنه خلق اصل مادة
 الارض بعد السماء كما قاله البيضاوي مخالفاً للجمهور
 قولاً محوجاً إلى التأويل البعيد في آيات كثيرة ثم خلق من
 العناصر الأربعة الشخص الأول من كل نوع من انواع
 الحيوان) ليكون اصلاً لسائر افراده (وخلق بدن سيدنا آدم

١- فصلت ١١.

٢- النازعات ٣٠.

عليه السلام منها) اي من العناصر الأربعة، اذ الصلصال اخذ منها كما في احاديث، واجمع عليه المليون إلا أن جانب ترايبته أغلب ومن ثمة عبر في بعض الآيات بالتراب (وأودع فيه) اي في بدنه (ذرات بعدد ما سيوجد من البشر) كما ورد في احاديث وفصله القطب السهروردي قدس سره في عوارف المعارف، وبه صرح المفسرون، وإليه الإشارة بما في الجلالين في اوائل سورة البقرة، حيث فسر قوله تعالى: «اهبطوا منها جميعاً»^١ بقوله: انتما بما اشملتما عليه من الذر، وكذا البيضاوي: في مواضع (ثم خلق الروح النباتي و) الروح (الحيواني و) والروح (الإنساني المادي فنفخها فيه، وصوره عظاماً ولحوماً وعروقاً وغيرها مما يحتاج إليه البشر عادة) إشارة إلى ان جميع ما ذكر وسائل عادة يمكن ان يجعل الله جوهرأ فرداً انساناً كاملاً (وعلق به روحه المجرد وصوره بالصورة الشخصية، ثم لما اراد ان يواجه البشر) كلهم ويخاطبهم (بما كلفه به) علماً وعملاً (قطعاً لمعاذيرهم

في القيامة بأنّا كنّا عن هذا غافلين، أو بأنه إنما أشرك آبائنا
 من قبل وكنا ذرية من بعدهم ضعفاء، رسخ في قلوبنا
 عقائدهم، أفتهلكنا بما فعل المبطلون، أخرج) جواب لما (من بني
 آدم من ظهورهم) بدل بعض اشارة إلى ان الصلب موضع
 الذرات؛ (ذرياتهم وعلق بكل ذرة روحها المجرد) ليفهم
 الخطاب ويقدر على الجواب (وأشهدهم على أنفسهم) أي
 جعلهم عالمين شهوداً على ذراتهم في اخذ هذا الميثاق
 (وقال: أأست بربكم) الربوبية صفة جامعة لمعالم الذات
 والصفات الذاتية الثبوتية والسلبية والصفات الفعلية التكوينية،
 كالخلق والحكم الشامل للخطاب التكليف، وخطاب الوضع،
 اذ من لم يكن كذلك لا يستحق الربوبية، فكأنّه قال على
 طريق تقرير المنفي وانكار النفي: أأست ذاتاً واجب الوجود
 عليمّاً حياً إلى آخر الصفات الذاتية خالقاً رازقاً موجباً
 للواجبات إلى آخر الصفات التكوينية، ثم يحتمل انه أودع
 فيهم علماً بحيث اذا سمعوا هذا المجل علموا التفصيل،
 ويحتمل انه فصل لهم حينئذ لكنه اجمل في حكايته في

القرآن (ف: قالوا بلى) قال الامام الرباني قدس سره في المكتوب الثاني والتسعين من الجلد الثالث: «روز میثاق ذرات مخرجه قول الست بربکم بیواسطه به کلیه خود شنیدند و به کلیه خود جواب بلی گفتند تمام گوش بودند و تمام زبان زیرا اگر گوش از زبان متمیز بودی سماع کلام بیچون حاصل نیامدی و شایان ارتباط مرتبه بیچون نگشتی لا يحمل عطایا الملك الا مطایاه غایه ما فی الباب آن معنی ملتی که از راه روحانیت اخذ نموده بود» انتهى. وهذا صریح في ان کل ذرة تجسدت وصارت انساناً كاملاً وفي انهم لم يسمعوا كلامه اللفظي، فإنه مختص في الدنيا بسیدنا محمد وسیدنا موسی علیهما السلام بل سمعوا كلامه النفسي بكلية وجودهم، وهذا احتمال ارتضاه بعد ان ذکر احتمالات آخر فیستفاد منه ان سماع کلامه النفسي بالسمع الظاهر في الدنيا غير مختص بالأنبياء كما هو ظاهر کلامه في مواضع اخرى، اقول هذا ینافي الإجماع على الاختصاص، ولعلمهم سمعوا کلامه النفسي بسمع القلب، لكن لما تاهوا في بحار الدهشة زعموا

انهم سمعوه بسمع الظاهر الا ان يقال ان هذا الإجماع انما هو بعد خروج الذرات من ارحام الأمهات القربى وحينئذ لا بعد في القول بأنهم سمعوا كلامه اللفظي لجواز تخصيص الإجماع بما ذكرنا (ثم ادخل الذرات في صلب آدم عليه السلام ثم خلق منه الحواء) وظاهر قوله تعالى: «يخرج من بين الصلب والترائب»^١، وقول الجلالين بما اشتملتا عليه من الذر اشتمال سيدتنا حواء على ذرات البشر ايضاً، لكن لم نرَ صريحاً في ذلك (وكلما قاربها انتقل منه ذرة الى رحمها مشتملة تلك الذرة على ذرات ما سيوجد من نسله) وهكذا انتقل من صلب كل ابن الى رحم زوجته ذرة مشتملة على ذرات ما سيوجد من نسله (إلى يوم القيامة)، فالمادة الأصلية لكل بشر ذرة في صلب آدم انتقلت من اصلااب الآباء وأرحام الأمهات وتكابرت شيئاً فشيئاً إلى ان وصلت إلى رحم الام القربى فصارت نطفة اربعين يوماً ثم علقه كذلك ثم مضغة كذلك (ثم يخلق الله) من بخارية اخلاط امه ومن

الصور النباتية والحيوانية والإنسانية الظاهرة (الأرواح) الثلاثة
 المادية، ويأمر الله الملك بنفخ الأرواح (الثلاثة وقواها) مما
 سيفعل (من جانب القلب الصنوبري: وتصل) تلك الأرواح
 الثلاثة وقواها (إلى الأعضاء) كلها، إلا مثل الكبد والكلية مما
 سيأتي بالنسبة إلى الروح الحيواني (بواسطة الشرايين فيحصل
 ما يحتاج إليه عادة من العروق والعظام وغيرهما، ثم يعلق به
 الروح المجرد ثم يخلق له الصورة الشخصية فيصير شخصاً
 وكل ما ذكر) من أول الفصل إلى هنا (قول الفقهاء
 والمحدثين والمفسرين والعرفاء وظاهر آيات وأحاديث بل
 وصريحها، فكانت الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وسلم
 عقلاً أول حادثاً) لا قديماً كما زعمته صوفية الأعاجم
 (وهيولى أولى حادثة لجميع العالم) أما بالذات أو بواسطة أو
 وسائط (وتوافق الحديثين: أول ما خلق الله نوري، وأول ما
 خلق الله العقل وانكار البيضاوي تعلق الأرواح بالذرات
 في زمان قول: ألسنت بربكم) ولم يذكر عليه دليلاً في
 تفسيره، وليس عندنا كتاب له مذكور فيه ذلك الدليل،

والظاهر انه (ليس لإنكاره الذرات لاعترافه بها) وبوجودها في الأصلاب في مواضع، (بل اما لزعمه لزوم التناسخ المحال او) لزعمه (اشتراط تعلق الروح بالبنية، والروح الحيواني والمزاج، ويجاب عنه بأن التناسخ) المحال انما (هو تعلق الروح ببدن بعد تعلقه بآخر مغاير له بالكلية، والذرة عين مادة البدن الحادث تكابرت، وبأن ما ذكره مذهب المعتزلة، والحق عدم الاشتراط لعموم قدرته تعالى كما مر) على انه لا بعد في أن يقال: انه خلق حينئذ ما ذكر ثم اعدامها، مع ان ما ذكره خلاف صريح الآية، ومن ثم قال ابن حجر في الفتاوي الحديثية: ان ما ذكر مذهب اهل السنة وانكره طوائف وعجيب من البيضاوي وغيره انه وافقهم، وقد قال بعض الائمة: ان انكاره إلحاد في الدين. انتهى كلام ابن حجر. (وأعجب من ذلك انه اعترف في تفسير قوله تعالى: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا»^١، بأنه حين قال ابراهيم عليه السلام: يا أيها الناس حجوا بيت ربكم اسمعه الله تعالى من

في اصلاّب الرجال وارحام النساء فيما بين المشرق
 والمغرب ممن سبق في علمه ان يحج، وذلك لا يتصور الاّ
 بتعلق المجرد بالذرات، والفرق بينه وبين الأوّل تحكّم، ثم هل
 تلك الذرات كانت جواهر فردة، او عناصر مجتمعة صغيرة
 جداً؟ كلٌّ محتمل) والأقرب بكمال قدرة الله الأوّل (وهل
 كل شخص) اول (من سائر انواع الحيوان والنبات مشتمل
 على ذرات هي مواد لجميع افراد هذا النوع كالبشر ام لا
 بل كل حادث في صلب الأب الأقرب لم يرد فيه نفس
 لكن الظاهر الاول) ويستأنس له بقوله تعالى: «وقدر فيها
 أقواتها في اربعة ايام»- اذ الظاهر من اضافة الجمع المعرف
 بالإضافة الاستغراق ومن التقدير الخلق (تهيأ الذرة للصُّور
 المتناوبة وهو الإمكان الاستعدادي لكل شيء حادث حين
 الفرد الأوّل، اذ هو غير الإمكان الذاتي باعتراف الخصم)
 لأنّ الإمكان الذاتي لازم لا يجوز انفكاك الشيء
 عنه، والاستعدادي موجود بعد العدم ومعدوم بعد الوجود

كما مرّ (فلا يلزم من حدوثه اما خلوّ الشيء قبل الحدوث
عن الوجوب واخويه) الإمكان والامتناع (او الانقلاب
وظاهر قول العلماء كما اشرنا له بل صريح قول بعضهم
انقطاع تعلق الروح المجردّ عن الذرات) بعد تمام الميثاق في
زمان ألسّت بربكم (ثم تعلقه بها) في بطن الام القريبى (عند
كونها مضغة مصورة، والتحقيق الموافق لأمر الله في مواضع
للأبناء بتذكّر ما جرى على آبائهم من النعم والنقم، وقوله
في مواضع: اهبطوا، خطاباً لآدم وحواء بما اشتملا عليه من
الذرات كما في الجلالين وغيره عدم الانقطاع) على انه لو
انقطع تعلقه بها صحّ ان يعتذروا، وهو خلاف صريح الآية
(ويدل له تذكر العارف جميع ما جرى على ذرته والحمل)
اي حمل الآيات الأمرية بتذكر الأبناء النعم والنقم (على
تذكر ما سمعوه من غيرهم) من العلماء (بعيد) خلاف
الظاهر من معاني الآيات بلا ضرورة ملجئة ولا قرينة (وهذه
الذرة تبقى بعد خراب البدن) والروح يتعلق بها فيلتذ او
يتألم في القبر ويسمع سؤال الملكين ويجيب (وهي التي

تكاثر ثانياً بعد البعثه) فتصير انساناً اول كما انها تكابرت
اولاً، وإلى هذه الإشارة بمثل قوله تعالى: «كما بدأكم
تعودون»^١. (فتم عذاب القبر وثوابه وجواب الملكين وغيره
من احوال القبر بلا لزوم محال) مما سيأتي عن المعتزلة
وغيرهم بلا حاجة إلى دفعه بما اجاب به اهل السنة مما
سند كره، ثم شرعنا في بحث النفوس وقواها بقولنا تفرعاً
عماً علم مما مرّ. (فيشارك النبات الحيوان في احتياجه عادة
إلى النفس النباتية و) إلى (لوازمها كشبه العرق واللحم
والدم والعظم والسن وسائر الأعضاء) كما ان كل ذلك
محسوس لمن دقق النظر في انواع النبات (و) إلى (قواها
الطبيعية منها الغذائية) وهي (التي تحيل الغذاء إلى مشاكلة
المغتذى) بأن تصير وسيلة عادية لكون الغذاء الواصل إلى
عضو مثله ككونه جلدًا وعظماً وعرقاً ولحماً (وتخدمها)
عادة (قوى اربع سارية في جميع البدن): الأولى (الجاذبة و)
الثانية (الماسكة) والثالثة (الهاضمة و) الرابعة (الدافعة) واثرتنا

إلى الاحساس باثار الأربعة وانتفائها بانتفائها بقولنا: (فمريض لا يقدر على بلع اللقمة انتفت فيه الأولى) رأساً أو من حيث التأثير ومن لازمه انتفاء الثلاثة الآخر كذلك (أو) مريض يقدر على البلع لكن (يقيء الشيء فوراً فمع عدم تحليله صورة الغذاء انتفى فيه الثانية والثالثة ومعه) اي ومع تحليله صورة الغذاء (فالثانية) دون الثالثة لأن التحليل انما هو بابتداء الهضم (أو) لم يصبر قيئاً وبقي في المعدة لكن (لم يقو) اي لم يحصل له قوة بالغذاء (فالرابعة) منتفية (ومراتب كل من الجذب والمسك والهضم والدفع اربعة) اولها (في المعدة وابتدأؤه) اي اول كل من الأربعة في اولى المراتب (في الفم ثم) المرتبة الثانية (في الكبد ثم) الثالثة (في العروق ثم) الرابعة (في الأعضاء، اذ لما وصل الغذاء إلى المعدة يغلى) بقدره الله تعالى (فيحصل خالص منه يسري إلى الكبد) ويبقى فضلة هي البول والغائط ويتولد منها مثل دود البطن (والقلب) الصنوبري (بمروحة الكليتين) الاضافة كلجين الماء (يصير سبباً) عادياً (لتصفية اخرى لهذا الواصل) إلى الكبد (فهذا)

العمل (يحصل خالص ثان وفضلة في الكبد ثم تهضم تلك
الفضلة) الثانية (يبقى فضلة) ثالثة (في اصل الكبد وهي الدم
ويسري ما خلص منها إلى الرئة ثم يهضم فيها فيبقى في
الرئة فضلة هي البلغم ويسري هذا الخالص) الثالث (إلى
المرارة فيصفى مرة أخرى يبقى فيها فضلة هي الصفراء
ويسري ايضاً في) الرابع (إلى الطحال فيصير السوداء ثم
يصل كل من البلغم والصفراء والسوداء من عروق إلى
الدم) في الكبد وهي الأخلط الأربعة الواصلة إلى الخالص
الثاني الباقي في الكبد فيهضم المخلوط من الخمسة
(انهضاماً تاماً) ثانياً (ثم يصل) المخلوط (إلى العروق) فيهضم
هضمًا ثالثاً (ثم إلى الأعضاء) فيحصل الهضم الرابع، ومع
كل هضم جذب ومسك ودفع (فحينئذ يصير) هذا المخلوط
الحاصل من الغذاء (متشاكلاً لما وصل إليه من اللحم والعظم
او غيرهما ومنها) اي من القوى الطبيعية للنفس النباتية القوة
(النامية) وهي (التي تزيد بها اقطار الجسم) وجوانبه (بنسبة
طبيعية عادة) ان قيل النفس النباتية مركبة من العناصر الأربعة

وما به يكون الشيء غاذياً نامياً، فالغاذية والنامية جزءان منها، فلا معنى لعدّهما من قواهما مع انهم اطبقوا على هذا العدّ، قلنا لا اشكال على مذهب المشائين لأن ما هو جزء جوهر ذاتي وما هو قوة عرض عرضي ولا على مذهب جمهور المتكلمين والإشراقيين من ان حقيقتهما الجوهر وهاتان القوتان عرضان عرضيان، وانما الاشكال على مذهب المحققين من ان ما يكون به غاذياً نامياً عرض ذاتي ويدفع حينئذ بأن ما هو جزء المعنى الأسمى الذي من شأنه هذا وما عدّ قوة هو هذا بشرط ايقاع الأثر او يقال انهم اشاروا إلى ان الأثر يحصل من المجموع بواسطة هذا الجزء العرض (ومنها المولدة) وهي (التي تحصل) من التحصيل (من الغذاء ما يصلح مادة لشخص آخر بأن يتكاثر بها) اي بتلك المادة الحاصلة من الغذاء (ذرته وتفصله) اي هذا الحاصل (إلى اجزاء مختلفة وتفيده الهيئات اللائقة به) كاليد والرأس والعروق فاثرا المولده ثلاث تحصيل ما ذكر وتفصيله وتصويره (وقد يسند هذا) الثالث (إلى قوة اخرى تسمى مصورة ومع كل من تلك

القوى) الغذائية وخواصها النامية والمولدة (مَلَك موَكَل) بهذا
 الأثر (فالفاعل الحقيقي للآثار) كلها (هو الله) تعالى وعليه
 يحمل ما في بعض الأحاديث (و) الفاعل (العادي هو الملك)
 وعليه يحمل ما في احاديث آخر (وتلك القوى وسائل
 عادية) عندنا، واعدادية عند الحكماء والمعتزلة (ويختص
 الحيوان بنفس حيوانية ولوازمها كاللحم والكلية وغيرهما
 من الأعضاء وقواها وهي مدركة) اي ما بها الإدراك سواء
 كان مدركة او وسيلة (ومحركة، فالحركة فاعلة للحركة او)
 ليست فاعلة بل (باعثة عليها فمنها شوقية تبعث على جلب
 المنافع) اي ما هي منافع بالنظر إلى ادراك النفس، كأن ظنت
 ان تناول الطعام منفعة، مع أنه مضر في الواقع (وهي) اي
 تلك الباعثة الجالبة للنفع (شهوية او) تبعث على وضع المضار
 بحسب إدراكها وان كانت منفعة في الواقع (وهي الغضبية،
 ومنها فاعلة بالتمديد إلى جهة المبدأ كما في القبض او) إلى
 خلافها كما في البسط (والمدركة) عشرة (الحواس) الخمس
 (الظاهرة) والحواس الخمس (الباطنة قوى نورانية سارية في

جميع البدن والنفوس الأربعة) النباتية والحيوانية والإنسانية
المادية والمجردة (يمكن ان يدرك بكل منها ما يدرك بالآخريات
او) ما يدرك (بالعاقلة وغطاها ظلمة عالم المشاهدة، لكن
لحاجة البشر إليها معاشاً) وهو ظاهر (ومعاداً) اذ هو بالعبادات
والعرفان وكل منهما موقوف على بقاء الحياة المتوقفة على
تلك القوى (رفع الله الغطاء) بفضلته وجوده (في مواضع
مخصوصة) وسيأتي بيانها (عن كل منها، وربما يزول ذلك
الغطاء بالنام وبالمرض المبطل للحواس كالكلب) بفتحيتين
(والجنون والبرسام، ولذا يرى النائم والمريض المغيبات و)
يزول (بالموت كما قال الله تعالى: «فكشفنا عنك غطاءك
فبصرك اليوم حديد» ١-). وقال (النبي صلى الله عليه وسلم:
«الناس نيام اذا ماتوا انتبهوا»)، او يزول بسلوك طريق العرفان
فيصير كل ميت ونبي وولي (بجميع ذرات وجوده ونفوسه
الأربعة ويسمع ويلمس ويدوق ويشم ويتوهم ويتعقل
ويتخيل) ويتكلم (بها وهذا مبنى رؤية الله تعالى وسماع

كلامه لجميع البدن والقوى والنفوس من غير مقابلة وجهة) مما ذكر، وان لم يصرح به اهل الظاهر من المتكلمين، لكن لازم لاعترافهم برؤية الله وسماع كلامه بلا مقابلة وجهة في الآخرة لكل من دخل الجنة، وفي الدنيا لسيدنا محمد وموسى عليهما الصلاة والسلام وعلى هذا بناء ما روي أن سيدنا علياً عليه السلام وضع إحدى رجليه في الركاب شارعاً في قراءة القرآن فما بلغ رجله الأخرى الركاب الاّ وقد ختم القرآن، وذلك لأنه اجرى كل حرف من حروفه على ذرة من ذرات وجوده فيصح ختم القرآن في لحظة واحدة بل في آن، وبهذا اتضح صحة ما قاله صاحب المواقف من ان الترتيب ليس في الفاظ أصل القرآن بل في القراءة المعتادة قال كما يظهر في الحافظ، وليس مراده بالحافظ الاّ العارف، فلا يرد عليه ما اشار له مثل السعد العلامة (وهذا) ايضاً (مراد الشيخ الأشعري عليه السلام بقوله يجوز ان يحسّ بكل حاسة ما يدرك بالأخريات و) هذا ايضاً (قول المتكلمين مرجع الكل العقل) حيث صرحوا بأنه لا حاجة

الى جعل الحواس زائدة لأن العقل مرجع كلها وهو سارٍ في جميع البدن وقواه ونفوسه، إلا أن الحواس الظاهرة لظهور آثارها عُدت سبباً آخر كما فصله في شرح العقائد النسفية، ونحن نقول (لكن لا اختلال كل حاسة) ظاهرة او باطنة (باختلال المحل المخصوص بها عد كل منها) اي من الحواس الظاهرة والباطنة (قوة برأسها) لا لما زعمه الحكماء من ان الله موجب والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، لأن الله مختار يفعل ما يشاء. ان قيل: ان روعي المرجع الأصلي فهو العقل، أو التعدد فالحواس عشرة، فلم يذكر الله مع الفؤاد والقلب مجرد السمع والبصر، فالجواب قولنا: (ولما كان معظم الأمور الدينية) من العقائد والأعمال (مبنياً على السمع) لأن الأحكام الفرعية كلها وباب السمعيات انما تؤخذ بالسماع من القرآن والحديث صراحة أو ضمناً، وغيرهما يوازن بهما (والبصر) لأن الدين يستدل عليه بابصار الآفاق والأنفس (تري الله) من رؤية البصيرة (يذكرهما مع الفؤاد والقلب كثيراً) ولما كان مبنى طريق النبوة السلوك وتزكية

الماديات من النفس والعناصر ومبنى طريق الولاية الجذبة
 وتصفية المجردات يراد في عرف الشرع الظاهري بالقلب
 والفؤاد العضو المخصوص وكذا بالسمع والبصر القوتان
 الظاهرتان، وفي عرف الشرع الباطن اللطيفة الربانية وسمعتها
 وبصرها، ولجمع القرآن والحديث كلاً من الطريقتين يراد في
 الآية ما يشمل كلاً منهما لكن يتبادر ذهن الظاهرين إلى
 الظاهري وذهن العرفاء إلى الباطني وذهن الكمل الجامعين
 الى كليهما ومن ثمة ترى الاختلاف في التفسير (وكل
 منهما) اي الحواس الظاهرة والباطنة (قد يسند إلى النفس
 الحيوانية فيعم) كل منها (البشر والحيوان) الأعجم (او) يسند
 كل منها (إلى) النفس (الإنسانية الظاهرة) المادية (فيعم) كل
 منها (الكافر والمؤمن العدل و) المؤمن (الفاسق والمكلف
 وغيره او إلى) النفس (الإنسانية المجردة فيخص) كل منها
 حينئذ (بالمؤمن ولذا) الاختصاص (سمى الله في مواضع) من
 القرآن (الكافر) الفاقد لقوى المجرد لصيرورته مادياً كما سيأتي
 (بالأعمى الأصم الأبكم اللاعاقل ومدخل كل منها) اي

محل دخول كل من النفوس الأربعة وقواها المذكورة مبتدأ
(من القلب) الصنوبري ثم بواسطة عروق صغار (متصل إلى
الدماغ ثم) تتفرق فتصل إلى (المواضع المخصصة) بوسيلة
عروق بعضها عظام وبعضها صغار جداً بحيث لا تدرك
بعضها والسر في ذلك كما يدل له آيات وأحاديث وأجمع
عليه العرفاء ان البشر عالم صغير له مناسبة بعالم اللاهوت
والجماد والسبع والبهيمة والشیطان والملکوت فله صفات
لاهوتية كالكبر والعجب وجمادية كالكون في الحيز
والتركيب من الجواهر الفردية، وسبعية كالغضب وبهيمية
كالشهوة، وشيطانية كالنفاق والظلم والكفر، وملكوتية
كالقرب من الله والعرفان والعبادة، فما من عالم الا وهو
شريك له لكنه مكلف بإزالة الصفات اللاهوتية والشيطانية
بالكلية، وتقوية الملكوتية والسبعية والبهيمية حسب
دستور الشرع الأنور، أما الملكوتية الفرع للروح المجرد
فظاهرة، وأما الشهوية فلأنه لولاها لم يأكل ولم يشرب
فيموت ولم يجامع ففات نسل البشر، ولم يحب الأولاد

والأحبة وهو خلاف انتظام العالم، واما السبعية فلأنه لولاها لم يجاهد الكفرة والشياطين، ولم يقم الحدود الشرعية، ولكونها من قوى النفس الحيوانية يجب تقويتها عادة ايضاً، فبدن البشر مملكة وسيدة جداً، وله ملك اصلي هو الروح الحيواني والمتصرفة رئيس وزرائه وسائر الحواس سائر وزرائه والقوى المحركة جنوده، وهو بطبعه يقتفي البهيمية والسبعية ولا فكر له غير اتباعهما فخلق الله له خمس مجردات: الروح والقلب والسر والخفي والأخفى هي بذاتها تقتفي الملكوتية، وجعل الروح سلطاناً وملكاً، ودفتره الأصلي تحت الثدي الأيمن بمقدار اصبعين مائلاً إلى اليمين يسيراً. والقلب رئيس وزرائه ودفتره في القلب الصنوبري الذي هو تحت الثدي الايسر بمقدار اصبعين مائلاً إلى اليسار يسيراً، وجعل الثلاثة الآخر سائر وزرائه، ودفتر السر فوق الثدي الأيسر بمقدار اصبعين مائلاً إلى الصدر، ودفتر الخفي فوق الثدي الأيمن كذلك، ودفتر الأخفى في وسط الصدر بحيث يحصل نصف اعظم من دائرة من الروح إلى الخفي إلى

الأخفى إلى السر إلى القلب، وجعل جنود الروح لكل بشر ستمئة ملك ثلاثمئة بالليل وثلاثمئة بالنهار، وهم المراد بالمعقبات في قوله تعالى: «له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله»^١، وأورد ابن حجر رضي الله عنه في الفتاوى الخاتمة أحاديث صحيحة لبيان ذلك، فالروح بوزرائه وجنوده يغلبون الروح الحيواني، ولما جرت عادة الله على أن لا يحصل اجر إلا على قدر المشقة خلق النفس الإنسانية الظاهرة التي في ذاتها تقتفي الشر والكفر والفسق والظلم والغلبة حتى أنها بطبعها يقتضي أن تكون الهاً مفرداً لا يشاركها الله تعالى، كما قال فرعون: «لئن اتخذت الهاً غيري لأجعلنك من المسجونين»^٢، وجعل دفترها في الجبهة، وإليه الإشارة بقوله تعالى: «ناصية كاذبة خاطئة»^٣، وجعل الشيطان رئيس وزرائها فطاوعها الروح الحيواني ووزرائه وجنوده لاقتضاء كل من الفرقتين الزخارف الشهوية فصاروا جنودها،

١- الرعد ١١.

٢- الشعراء ٢٩.

٣- العلق ١٦.

فأمر الله الروح الملك المؤمن ان يجاهد النفس الملكة الكافرة، ومقاتلة الروح مع النفس تسمى جهاداً أكبر وتقويته جنوده مرابطة وثبات جنود الروح وقت الجهاد صبراً ودعواها المبارزة مصابرة، وإليه الإشارة بقوله تعالى: «يا ايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا»^١، ويسمى جعل كل من جنوده في محل حسب اللزوم مشارطة، وامداد الله له نصراً، ووصوله إلى المطلوب فتحاً، وغلبته ظفراً، وغايته الفوز بسعادة الدارين له فوجب عادة ان يصل ما ذكر إلى القلب الذي هو دفتر كل من القلب والشيطان رئيسي الوزراء وإلى الدماغ الذي هو محل المتصرفية التي هي رئيس وزراء الروح الحيواني ومن شأنها أن تصير اسيرة جميع القوى كما سيأتي (فمن) الحواس (الظاهرة اللمس) لم نقل الأولى اللمس لإمكان ان يكون حاسة اخرى لم نطلع عليها، والخصر في العشرة استقرائي بحسب الظاهر (وبفواته) اي اللمس (يفوت الحيوان عادة وهي) اي اللمس تفنن حيث ذكر

١- آل عمران ٢٠٠.

الضمير اولاً رعاية للفظه واثناً ثانياً رعاية للمعنى لأنه قوة
لامسة، ورعاية للخبر (قوة سارية) في جميع البدن (الا الظفر
والسن والشعر والكبد والقلب والرئة والكلية) لعل السر
في ذلك ان الظفر والشعر يتزايد نماؤهما لأنهما يحصلان من
غذاء لو بقي في البشر آخره فيحتاج إلى قلعهما في نحو كل
اسبوع، فلو كان فيهما لامسة تأذى البشر، واما السن فلأنه
يقطع بها الحار والبارد فلو كان فيه لامسة حصل الأذى، واما
القلب فلأنه مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله، كما في
الحديث، فهو اول مورد للفيض الرباني، والنور الرحماني
والسر الصمداني وبواسطته يصل إلى سائر الجسد وذلك لا
يمكن الا بأن يكون في حكم الموتى منادياً على ذاته بالعدم،
ومستحكما بحيث لا يتأذى ولا يتألم بشيء بل مكلف بان
يجعل ذاته ميتاً كما قال صلى الله عليه وسلم: «موتوا قبل ان
تموتوا»، ومعلوم انّ اللمس اذا فُقد فقد الحياة فصار القلب ميتاً
واذا كان ميتاً أذعن بأنه جاهل عاجز لا يكون مصدراً لشيء
فيتذلل غاية التذلل فيناسب الله تعالى كما ورد في الحديث

الصحيح ان الارتباط مع كل شيء لا يحصل إلا بالتماثل
والارتباط مع الله لا يحصل إلا بظن التضاد بأن يقول: انا
ميت جاهل، الى باقي صفات النقص، مع انه لو كان له لمس
تأذى بقبول الواردات، واما الكلية والرئة فلأنهما خادمان
للقلب لا يمكن ان يفعل شيئاً إلا بهما، فخلق كل من الثلاث
فاقد اللمس ليصير كل منهما من اول الوهلة حياً بالله عالماً
بالله قادراً بالله فانياً بالله في الله باقياً بالله ثم يتصف بسبب
الجهاد سائر الماديات والمجردات بهذه الأوصاف وخلقها
كذلك في الحيوان الأعجم أمّا لمشابهته للإنسان او لأن لكل
منها مجرداً ايضاً على الحق كما سيأتي (يدرك بها الحرارة
والبرودة أولاً) وبالذات ثم يدرك بواسطتهما (غيرهما من
الملموسات) حتى ان الشخص اذا لمس خشونة شيء يدرك
اولاً الحرارة والبرودة اللتين في عناصر الجسم الحشن وان لم
يعلم هذا الادراك اذ لا يلزم من الإدراك إدراك الإدراك.

(ومنها الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على
جرم اللسان يدرك بها الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية)

وكلما كان اللعاب ارطب كان الذوق اتمّ، الا عند وجود
 المانع كمرض، (ومنها الشم وهو قوة في زائدتى مقدم
 الدماغ) شبيهتين بحلمتى الثدي (بها يدرك الروائح بوصول
 الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة) على القول الحق (لبقاء
 المسك القليل المعطر مواضع كثيرة لا بانفصال الأجزاء) من
 ذى الرائحة على ما زعمه بعض، واستدل هذا البعض بأن
 التفاحة تذبل وهذا دليل انّ اللمس بالانفصال، وأجبنا عنه
 بقولنا (وذبول التفاحة) مثلاً (ل فوات تأثير النفس النباتية فيها
 بالبقاء او) لوجود (كثرة اللمس، ومنها السمع وهي قوة
 مودعة في عصب باطن الدماغ يدرك بها الاصوات
 بوصول الهواء المتكيف بها) كما مرّ في المسموعات من
 الكيف (ومنها البصر وهي قوة مودعة في ملتقى العصبين)
 ويسمى مجمع النورين (المجوفتين) المتوصلتين ثم (المفترقتين إلى
 العينين) اليمنى إلى العين اليمين واليسرى إلى اليسرى (يدرك
 بها الألوان والأضواء أولاً وغيرهما ثانياً) كما مرّ مفصلاً في
 المبصرات، ثم قال بعضهم ويسمون اى الطبيعئون الرؤية

بالانطباع، وآخرون وهم الرياضيون بخروج الشعاع وكل
 استدلال يمارات، والحق عندي أنها بهما جميعاً كما قلنا
 (وجرت عادة الله بأنه عند فتح البصر يُخرج) الله (منه) اي
 من البصر (شعاعاً مخروطياً رأسه عند العين وقاعدته عند
 المبصر ما فيها يرى وما لا فلا، ومن ثمة تتفاوت الرؤية) قوة
 وضعفاً (بتفاوت الشعاع) زيادة وقلة (و) من ثمة ايضاً (يشاهد
 في الظلمة انفصال النور من العين) سيما من عين الهرة (و)
 يشاهد (عند تغميض العين) في الليل (على السراج خطوطاً
 شعاعية و) من ثمة ايضاً (لا يرى اطراف المجوف ان لم يكن
 مخروطاً مساوياً لمخروط الشعاع في داخله الا في مثل
 وسطه وترى) جميع اطرافه في داخله (ان كان) هذا المجوف
 (كذلك) اي مخروطاً مساوياً لمخروط الشعاع (و) جرت عادة
 الله ايضاً (بأنه ينطبع صورة المرئي في العين ولذا ترى
 صورتك في عين من ينظر إليك وتبقى صورة الشمس في
 عين من أطال النظر إليها لا) انها تبقى (إذا اعرض عنها فإنها
 حينئذ في الحس المشترك) لا في العين (ثم كل من الشعاع

والانطباع وسلامة الحاسة) من المرض والرمد وفتحها
(والقصد للابصار وحضور المبصر) بالفتح (وكونه كثيفاً)
ملوناً لا غير ملون (ومضيئاً) اي محاطاً بالضوء (مقابلاً) للرائي
(او في حكمه) كصورة من خلفك في المرآة التي قدامك
وكونه (بلا حجاب ولا افراط قرب او بعد ولا) افراط
(صغر ولا) وجود (غلط شروط عادية) لا اعدادية كما زعمه
الحكماء والمعتزلة (لعموم قدرة الله تعالى) واذا كانت شروطاً
عادية (فيجنوز ان يوجد الابصار بلا شيء منها فيرى)
الشخص (الشرقي بقعة الغرب ولا يوجد مع وجودها
جميعاً).

(ومن) الحواس (الباطنة الحس المشترك) ويسمى باليونانية
نبطاسياً اي لوح النفس (وهي القوة التي يجتمع فيها صور
المحسوسات الظاهرة بالتادي إليها من طرق الحواس)
الظاهرة هذا ما اجمعوا عليه فيما رأينا من كتبهم لكن الظاهر
من تفسير البيضاوي في تفسير اوائل سورة يوسف عليه
السلام اجتماع صورة الوجدانيات فيها ايضاً ثم ان الحاكم

مطلقاً هو النفس وتلك الحواس الباطنة والظاهرة وسائل عادية
عندنا واعدادية عند الحكماء والمعتزلة فما في المتن من الأدلة
المشار إليها عندنا إستقرائية إقناعية، وعندهم براهين عقلية فلا
يضر توجه الممنوع عليها على الأول ويضر على الثاني
(وظيفتها) امران الأول (الاختزان) اي كونها خزينة
للمحسوسات، والثاني (الإدراك بعد الغيبة) اي استحضار
النفس صور المحسوسات بها بعد غيبتها عن الحواس ثم
وجودها بوظيفتها ثابت (بدليل الحكم ببعض) من المحسوسات
(على البعض) الآخر منها وحاصله ان الروح يحكم ببعض
على بعض مثل هذا العسل المرئي حلو خشن مثلاً والحاكم
يجب ان يحضر عنده الطرفان وليسا فيه ولا جميعها في
حاسة ظاهرة فوجب ان يكون ظرف يكونان فيه (وتخيل
صور المحسوسات) عطف على قوله الحكم اي وبدليل تخيلها
(بعد غيبتها عن الحواس و) بدليل (مشاهدة النائم والمريض ما
ليس في الخارج) هذا ما ذكره، وهو وان كان صحيحاً في
نفسه لكن لا يلائم قولهم السابق نقله بالتأدي إليها من طرق

الحواس، إلا أن يقال المراد امكان التأدي لا فعليته، وما
 يشاهده النائم والمريض لو كان خارجياً لتأدى إليها من طرق
 الحواس (و) بدليل (مشاهدة القطرة النازلة خطأ مستقيماً و)
 مشاهدة (الشعلة الجوالدة دائرة) فإنه يبقى في الحس المشترك
 صورتها بداهة أن الأولى جزء من خط والثانية من دائرة
 (ومنها الخيال وهي قوة وظيفتها) أمران الأول (حفظ ما في
 الحس المشترك من الزوال و) الثاني (حفظ ترتيبها ومن ثمة
 يتخيل صورة زيد المرئي منذ سنتين و) صورة (عمرو المرئي
 منذ سنة) أي بها يُستحضر الصورتان تكون الأول مرئياً منذ
 سنتين والثاني منذ سنة (ومنها الوهم وهي قوة وظيفتها)
 أمران الأول (إدراك المعاني) أي الأمور التي لا تدرك بالحواس
 الظاهرة (الجزئية) لا الكلية كعداوة زيد وجوع الشخص نفسه
 (وهي الوجدانيات) أي تسمى تلك المعاني الجزئية وجدانيات
 نسبة إلى الوجدان بمعنى الوهم (و) الثاني (كونها خزينة لها.
 ومنها الحافظة وهي قوة حافظة لأصل ما في الوهم
 ولترتيبه) فوزانها مع الوهم وزان الخيال مع الحس المشترك

(ومن ثمة تتوهم) اي تستحضر وتذكر بها (ان زيدا عاداك منذ سنتين و) ان (عمرواً) عاداك (منذ سنة ومنها المتصرفه وهي قوة مأمورة) في حد ذاتها (للنفوس الحيوانية والإنسانية الظاهرة والباطنة بالطبع) والأصالة وآلة (للإحساس) بالحواس الظاهرة (والتوهم) بالوهم (والتخيل) بالحس المشترك (والتعقل) بالعاقلة الظاهرة والباطنة (تصرف في المحسوسات والوجدانيات والمعقولات بالتحليل) اي تحليل كل من الثلاث من مثله او من الآخرين كتحليل المعقول من المعقول ومن المحسوس او الوجداني (او التركيب) اي تركيب كل من الثلاث مع مثله او مع الآخرين (الصادقين فيصدق المعلوم) حينئذ (او) التحليل او التركيب (الكاذبين فيكذب المعلوم حينئذ، سواء علم الصدق والكذب صاحب المتصرفه كقول المسلم: العالم حادث، مع علمه بصدقه، والعالم قديم مع علمه بكذبه وكقول الفيلسفي هذين (لكنها) اي المتصرفه (قد تغلب الروح المجرد بامداد الشياطين والقوى الطبيعية والشهوات ونفرة الامارة بالسوء عن الحق فتصير

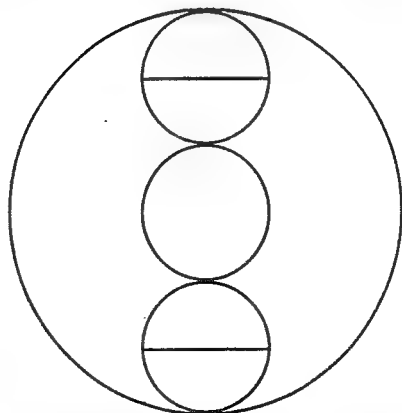
معلوماتها)الإضافة من الإضافة إلى السبب لا العالم (كاذبة وتحصل شقاوة الدارين فتسمى حينئذ وهماً وهو) اي الوهم بهذا المعنى لا الوهم المحدود سابقاً (المراد بقولهم العقل المشوب بالوهم) وعليه بناء الغلط في العقائد والأحكام الفقهية (فمن سخرها للروح المجرد) بحيث جعلها بحالة لا تقدر ان تتصرف الاّ حسب امر الروح المجرد(بالجهاد فاز بسعادة الدارين،ومن عكس) اي سخر الروح المجرد لها (خسر فيهما) ثم اشرنا إلى كونها مأمورة للنفوس آلة للإحساس وغيره متصرفة في المحسوسات وغيرها بقولنا (فإذا اراد الروح المجرد احساساً او تخيلاً او توهماً امر بواسطة القلب العاقلة ثم بها المتصرفة وهي) اي المتصرفة(تأمر الحواس الظاهرة) في المحسوسات (والوهم) في الوجدانيات (فتصرف)الحواس او الوهم (إليها) اي إلى المحسوسات والوجدانيات المستفادة من الكلام (فيحس الشخص) حينئذ (بالمحسوسات الظاهرة أو الوجدانيات فتحصل في الحواس او الوهم فينعكس الحس المشترك بإضلالها ثم) ينعكس

(المتصرفة ثم النفس الحيوانية ثم العاقلة الظاهرة ثم) النفس
 (الإنسانية الظاهرة ثم العاقلة الباطنة ثم الروح المجرد ويزداد
 تعلل جانب ماديتها في ظرف بعد آخر فيحصل الإدراك
 النيلي التوهمي أو الإحساسي) حين الحضور (أو التخلي) بعد
 الغيبة حصولاً (على التقاعد فيستعد الروح عادة أن
 يقابل ما في عالم المثال ثم ما في علم الله فيحصل الإدراك
 العلمي على التنازل) كما مرّ في بحث العلم في الكيف
 (وإذا أراد) المجرد (التعقل) امر ما ذكر كما ذكر لتحصيل
 الجزئيات ثم هو بواسطة العاقلة والمتصرفة (يتنزع الكليات
 المشاركة أو المباشرة أو يحضر الجزئيات المجردة عنده فيحصل
 المعقول عنده ويسلم المعقول) هذا وإن اتفقوا عليه غير
 محتاج إليه بالذات لأن من شأن المجرد إدراك المعقول بلا
 اشتراط تصرف المتصرفة لكنهم راعوا ذلك ليوجد غلط
 الروح في المعقول إذ لولا ذلك لم يغلط ابداً كما أشرنا له
 بقولنا سابقاً لكنها قد تغلب الروح المجرد (موضوعاً أو
 محمولاً للعاقلة ثم المتصرفة ليحصل الحد أو القضية أو

القياس) اذ كل منها مركب وآلة التركيب هي المتصرفه (من
 المحسوسات والوجدانيات والمعقولات اجتماعاً او افتراقاً
 صادقات او كاذبات فيحصل الإدراك النيلي التعقلي ثم
 يواجه عالم المثال او علم الله فيحصل الإدراك العلمي) ان
 قيل كيف يواجه المجرد علم الله في العلم الكاذب؟ قلنا في
 علم الله ان العالم حادث والحكماء يزعمون ان العالم قديم
 فاذا واجه مجرد المؤمن ما في علم الله أدرك عين هذا المجرد
 ان العالم حادث فيفيض عليه هذا واذا واجه الكافر علم الله
 صار عين مجرده اعمى بالنظر إلى غير جهة ان العالم قديم
 فيفيض عليه هذا لأن الله خالق كل خير وشر حسب كسب
 العبد (مثلاً في الحس المشترك والمتصرفه والروح صور لون
 العسل الكلي) المعقول (و) لون العسل (الجزئي) المبصر
 (وحلاوته) المذوقة (وصوت ذوبانه) المسموع (وخشونة
 جرمه) الملموسة (وريحته) المشموم (وكونه لذيقاً) المتوهم
 (و) كونه (جزئياً) في الأخريات (وكلياً) في الأول (و) في
 الثلاث ايضاً (صور الريحان ومرارته وسواده فإذا قالت

المتصرفة هذا العسل جزئي ابيض حلو ذو صوت ذوبان
 وخشونة وريح مخصوص ليس بكلي ولا مرّ واسود فهذا
 تركيب) في غير الثلاثة الأخيرة (وتحليل) فيها (صادقان) او
 قالت هذا العسل (كليّ واسود ومرّ) فقد حلت عنه اوصافه
 في الواقع وركبت معه اوصافاً ليست له، فحينئذ (كان تركيباً
 وتحليلاً كاذبين، واذا رأى) الشخص (زيداً زايد) واختزنه في
 الحس المشترك كذلك (ثم سمع قطع يده) في نحو سرقة
 (فقالت زيد لا يد له فهو تحليل صادق) فيتغير الصدق
 والكذب بتغير ما في نفس الامر (وتسمّى المتصرفة باعتبار
 استعمال العقل اياها مفكرة ومتفكرة) وباعتبار استعمال
 (الوهم اياها مخيلة ومتخيلة) هذا صريح كلامهم، ولعل
 مرادهم بالعقل العاقلة الخالصة بلا رعاية الحواس معها كما في
 المعقول الصرف، وبالوهم العاقلة مع رعاية غيرها من
 الحواس أو الوهم بالمعنى الثاني الغالط (ثم ان الدماغ كرة
 مركبة) بحسب الفطرة (من نصفين) متلاقين (احدهما في
 مقدم الرأس و) النصف الآخر في مؤخره، (وفيها ثلاث

كرات صغيرة كل منها مركبة من نصفين بحيث لو فكّ
وفرق (نصفا) الكرة (الكبيرة وقع كل نصف من نصفي
الصغار في نصف منها) كهذا الشكل:



ومحل (الحس المشترك النصف المقدم من) الكرة (الصغيرة
السفلى و) محل (الخيال نصفها المؤخر و) محل (الوهم
النصف المقدم من) الكرة (العليا و) محل (الحافظة نصفها
المؤخر و) محل (المتصرفة الكرة الوسطى)، والدليل على
ذلك انه علم في قسمة تشريح الأبدان من الطب انه يختل
آثار تلك الحواس باختلال تلك المحال (ويجتمع فيها) اي عند
المتصرفة وفي محلها لكونها رئيس وزراء الروح الحيواني

(وفي القلب) الصنوبري لكونه دفتر القلب المجرد والشيطان
رئيس الوزراء للروح والنفس المادية الإنسانية (العروق) العظام
(العمدة وهي ثلاثمائة وستون كعدد العظام العمدة واما
صغار كل منهما) اي العروق والعظام (فعجز عن احصائها
اهل التشريح قديماً وجديداً فالחס المشترك والوهم
مدر كان) كالحواس الظاهرة (والثلاثة الأخر معينة) على
الإدراك فعدها مدركة باعتبار السببية (وكل منها) اي من
الحواس (مرتسم فيه للصورة) الظلية المتقللة ماديتها لازما اما
مدركة او معينة ولا يحصل شيء منها بدون الارتسام
(كالروح المادي والمجرد) اي كما ان الصورة تحصل فيهما
لكن بعد كمال تجردها عن جانب المادية كما قلنا سابقاً
(لكن) فرق بين الحصولين اذ (ارتسام صور غير المعقول) من
المحسوس او المتوهم او المتخيل (في الروح تبع لارتسامها في
الحواس وحصول المعقول في المتصرفه تبع لحصوله في
الروح) كما مرّ كل ذلك وكرره ليعلم به كون النزاع
لفظياً (والعالم في الكل هو الروح) المادي أولاً وبالذات فيما

لا يقصد به وجه الله والمجرد كذلك فيما يقصد به وجه الله كما مر تفصيله ويدل لهذا ما ثبت في الحديث الصحيح أنه يعتذر في القيامة البدن وقواه الجسمانية بأننا كنا جماداً لا نقدر على ادراك وعمل فلا نستحق العذاب، ويعتذر الروح بأنني كنت كالريح فيضرب لها مثل امثل يحمل مقعداً (والنزاع بين من قال بحصول صور المحسوسات) الظاهرة والباطنة (في الروح وبين من أنكره لفظي) لحمل الأول على الحصول التبعي والثاني على الحصول الابتدائي (كالنزاع بين من قال المدرك في الكل الروح) وهم المتكلمون لأنه يجب اتحاد الحاكم بين الشيئين مع انه يتحقق الحكم بين المحسوس والمعقول مثلاً (ومن قال) وهم الحكماء (هو) اي المدرك (في الجزئيات الحواس) الظاهرة أو الباطنة لأنها ذات وضع وقابلة للانقسام فلا يكون الروح محلاً لها ومدركاً لها، فإنه لفظي ايضاً لاتفاقهم على ان ادراك الروح لها بواسطتها فالحواس مدركة اولاً اتفاقاً والروح مدرك ثانياً وفاقاً (ولا) يتم ما قاله السعد العلامة من ان كون النزاع لفظياً (تأباه الشريعة) وابطاؤها

ثابت (لدلائلها على بقاء الإدراك) للروح في القبر (بعد فقد
 الآلات) من الحواس لأنها تابعة للبدن وقد بلاه التراب، وعدم
 صحة قوله هذا ثابت لأمر: الأول (لأنها وسائل عادية لا
 اعدادية) فلا ينافي بقاء المسبب بها مع فواتها، الثاني ما سيأتي:
 ومر من أن ذرة كل احد هي مادته الأصلية، وهي باقية في
 القبر، فيتعلق بها الروح والحواس كما في زمان «ألست
 بربكم»، والثالث قولنا (على أن فقدوها) كما مر ويأتي (انما هو
 باعتبار آثار هذه النشأة) الدنيوية (واما باعتبار الآثار البرزخية
 أو الأخروية فقد تقوّت) أي فقد زادت قوتها (ويختص
 الإنسان) من بين انواع الحيوان (بالنفس الإنسانية) الظاهرة
 (المادية وهي جسم لطيف) لا يراه إلا العرفاء (مركب من
 العناصر و) صورة هي (ما به يكون) البشر (مدركا للعلوم
 الظاهرة) المراد بها كما مر ما لا يراد به وجه الله، فمنها علم
 العقائد والفقه لمن أراد بهما الزخارف الدنيوية (والصنائع)
 كلها وهذه الصورة جوهر ذاتي عند المشائين، وعرض
 عرضي عند جمهور الاشراقين والمتكلمين، وعرض وذاتي

عند المحققين فعدّ العاقلة من قواها على طبق ما مرّ من عدّ قوى النفس النباتية زائدة عليها (سارٍ في البدن) كله (لا يتبدل ولا يتحلّل) حتى انه لو قطع يد زيد لم يسر إلى قطع نفسه (به يمتاز ظاهر الإنسان عن غيره وبه تتقوى الحواس الظاهرة والباطنة) فتكون حواس لها ايضاً (وبالإنسانية) اي ويختص الإنسان بالإنسانية (الباطنة) والدليل على أنّها غير الأولى انّ البشر مكلف بالقرب منه تعالى وبالإيمان والأعمال الصالحة وشأن الأولى بحسب طبعها البعد والكفر والفسق والشر كما قال تعالى: «وما أبرئ نفسي إنّ النفس لأمّارة بالسوء إلاّ ما رحم ربي» ١-، فوجب بحسب عادة الله تعالى ان يكون في البشر ما يسهل عليه امر التكليف، وبالجملّة مغايرتهما ثابتة عقلاً ونقلاً وكشفاً ثم قال المعتزلة انها ايضاً مادية مركبة من العناصر وما به يقرب الشخص من الله ويطيعه علماً وعملاً واستدلوا عليه بوجوه سيأتي الجواب عنها (والحق) كما قاله غيرهم، وسيأتي الدلائل عليه (انها مجردة

يمتاز بها باطن الإنسان عن غيره يصل بها إلى الله ويعبده
بها وليس من شأنها) في حد ذاتها (الكفر والفسق إلا ان
تكون) في المجاهدة اسيرة للماديات (والقوة العاقلة وهي العلم
الأسمي المار باعتبار استعمالها في العلوم الظاهرة قوة
للاظهارية و) باعتبار استعمالها في (العلوم الباطنة للباطنية ومن
فروع الأولى جميع الصنائع والعلوم الظاهرة والأفعال
ومن فروع الثانية صرفها في اكتساب السعادة الأخروية
مثلاً اذا فعل الشخص محرماً كالزنا او كسب قضية مضرة
كاذبة ككون الله جسماً فلا حظ فيه) اي في هذا المكتسب
(للمجرد) من حيث ذاته بل من حيث اسارته للماديات
وكونه في حكمها وعاقلته (واذا فعل عبادة) من حيث كونها
عبادة اي خالصاً لوجه الله تعالى (فأصل كونه في الأين من
فروع جوهره وتمكنه من جسمه واصل حركاته وسكناته
واصواته من حيوانه والهيئات المخصوصة لأفعاله وأقواله من
كونه انساناً ظاهرياً ولذا تصدر) الصلاة (من الكافر والفاسق
بلا شروط وخشوع واصل كونها لله ونيته فيها للروح

المجرد ومن ثمة قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله لا
 ينظر إلى صوركم) الظاهرة المادية(واعمالكم) الظاهرة(وانما
 ينظر إلى قلوبكم) المجردة(ونياتكم) وقال ايضاً: إنما الأعمال
 بالنيات(واذا حكم بقضية صادقة دينية كحدوث زيد فهو)
 اي هذا الحكم(من فروع المجرد ذاتاً) في المعقول الصرف(او
 عند الحصول في غيره) من الآلات في غيره(وبين النفسين
 الإنسانيين) الظاهرة والباطنة(تأسر) أي صارت كل منها أسيرة
 للأخرى(كتأسر العناصر الأربعة في الغصن مثلاً و) بينهما
 (فك اسارة) لأحدهما من الأخرى(كفك اسارتها) مثلاً(في
 غصن التوت) مع ارتفاعه عن الأرض والماء وانحطاطه عن
 الكرة النارية(تأسر العناصر بعضها بعضها للاخريات) كل
 من الإضافة واللام للاستغراق(ومن ثمة تنازل النار عن
 محلها وتساعد التراب والماء عن محلها فاذا قطع) الغصن
 و(احرق بطل التأسر ويصل كل عنصر إلى محله لكن
 يرتفع دخان) منه(فيه اجزاء ارضية ومائية مغلوبتان) للأجزاء
 النارية فتصل إلى الكرة النارية(فتقلب ناراً ويتسافل) منه

(رماد فيه اجزاء نارية ومائية وهوائية مغلوبات) للتراب
(وانقلبت تراباً فبالصاعد والتنازل التبعين تنقلب) العناصر
(إلى جنس المتبوع) وإذا علمت هذا النظر المحسوس في
التأسر وفك الأسارة والانقلاب نقول (وكذلك تنازل المجرد
عن مبدئه) الذي هو فوق العرش (تنازلاً ما)، وتحقيق ذلك ان
علاقة شيء مع آخر بعيد عنه تسمى سيراً، والسير إن كان
بالاحساس فسير نظري او بعد الاحساس فتخيلى، او بالحركة
إليه فقدمي، او بالتعقل المحض فتعقلي، وكل منها إما سير إليه،
او فيه، او منه، او به؛ مثلاً: اذا قيل لك ان العالم الفلاني له
اوصاف كذا فتعقلك له سير تعقلي، واذا مشيت إليه فسير
قدمي، واذا رأيته من بعيد فسير نظري، واذا تفكرت في
محاسنه فسير فيه، واذا أجازك لتدريس العلوم مثلاً فعودك
سير منه واشتغالك بالتدريس سير به واذا تخيلت ما فيه من
المحاسن فسير تخيلي، اذا علمت ذلك، فالجرد وان سار سيراً
قدماً إلى المادي وفيه لكن له مع مبدئه علاقة بالسير النظري
إليه وفيه، بل ربما يريد السير القدمي إليه فهو متنازل في الجملة

لا بالكلية (وتصاعد المادي) تبعاً للمجرد (تصاعداً ما) لأنه يميل إلى الحق ميلاً ما سريعاً مع أنه بطبعه مائل إلى البعد عن الله كل من التقاعد والتنازل (حين التعلق) أي حين ارتباط كل بالآخر (وحصل التآسر بينهما) فيميل المجرد بذاته القرب من الله والعروج إلى مبدئه وبأسارته للمادي البعد من المبدأ وميل المادي بالعكس (و) حين المجاهدة (أن غلب الجرد المادي انفك) أي المجرد (عن أسارته) أي عن كونه مأسوراً للمادي (ويصير المادي مأسوراً محضاً) ولم يبق له حظ من كونه أسراً (فيصير المادي في حكم المجرد) كما صارت التراب والماء والهواء في الدخان ناراً لكن لا يصير المادي مجرداً محضاً (ويرتفع الغطاء كلاً أو بعضاً إلى أن يصير العبد) بحيث يكون من مصاديق الحديث الصحيح (فإذا احبته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها وفؤاده الذي يعقل به ولسانه الذي يتكلم به فيتوهم ويتخيل ويتعقل ويحس بجميع أجزائه الظاهرة ويصير قريباً من الله واصلاً إلى الله

تعالى كما هو للولي) سواء كان نبياً ايضاً أو لا (في الدنيا
 وكل من دخل الجنة في القيامة وحصل اعلى هذه المرتبة
 لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في الدنيا، ومن ثمة)
 قويت مشابھته للمجرد بحيث (لم يكن له ظل وكان يرى
 من خلفه ولا ينام قلبه وصعد بجسده الشريف ليلة المعراج
 إلى ما شاء الله، واذا غلب المادي المجرد وأوقعه في مسألة
 يكفر بها) وان كان محققاً في غيرها (يصير مجردة مأسوراً
 محضاً متنازلاً محضاً خارجاً) بالكلية (عن حيلة عالم
 القدس وعالم الأمر وفي حكم الماديات) كما تنازلت النار
 في الرماد فصارت تراباً (وينصرف همه وعزمه كله وجهه
 إلى الزخارف والشهوات فيصدر عنه صنائع وعلوم محيرة
 للعقول، ومتى أراد شيئاً هيأه الله له استدراجاً وتحقيقاً
 لسر: «سنستدرجهم من حيث لا يعلمون * وأملي لهم إن
 كيدي متين» ١٠، وافصاحاً بدقيقة: «الدنيا سجن المؤمن وجنة
 الكافر»، وإلى هذا اشار الله بآيات مثل سورة التين، اذ

حاصلها عند اهل البصائر انه كما ان التين والزيتون كانا متصاعدين تصاعداً تاماً بحيث ادخلهما الملوك والأنبياء المنازل العالية، بل ادخلوهما في حلاقيمتهم ثم بعد الخروج عن المعدة (تسافلا تسافلاً تاماً بحيث لم يكن لهما المكان الا الخلاء) لذهاب روحهما وصفائهما (مع اتحاد اصل المادة) العنصرية في الحالتين و(كما ان طور سينين والبلد الأمين كانا متسافلين غاية التسافل ثم بمزج مناجاة الله بهما) حصل لهما روح وصفاء اتم فحيث (تصاعدا غاية التصاعد، كذلك الإنسان كان في احسن تقويم هو عالم الأمر النوراني العلوي ثم رُدَّ إلى الارض) التي هي أسفل سافلين (بتعلقه بالبدن وجعل له التآسر بينه وبين الماديات فتسافل غاية التسافل لكن من آمن وعمل صالحاً أعلى ماديته تبعاً لمجرده) كعلو الطور والبلد الأمين تبعاً لمناجاة الله (ومن كفر عكس) اي جعل مجردة سافلاً كما في التين والزيتون (فالقسم) في السورة الشريفة (في الحقيقة دليل للمقسم عليه وتصوير له بصورة) حسنة (محسوسة، ومن ثمة استحق

الكافر الخلود في النار) ولا يدخل الجنة العالية (لإباء ذاته عن
 التعالي كإباء فضلة التين والزيتون) عن دخول غير الخلاء
 السافل (وما في الرماد) من النار عن التعالي إلى أصلها، قال
 الامام الرباني قدس الله سره في مكتوباته: ان تركية عنصر
 التراب وتصفيته في اواخر الدائرة التاسعة عشر بعد تصفية
 المجردات كلها والماديات كلها، وهي فوق دوائر الملاء الأعلى
 والأماك فعروج جانب التراب من البشر فوق عروج غيره
 من مواده المجردية والمادية، كما ان نزوله إلى مركز الأرض
 وتحت محل نزول سائر العناصر وإشار إلى الاستدلال عليه
 بآية سورة التين وحكم برؤية ذلك بالنظر الكشفي، وقال:
 ومن ثمة كان خواص البشر افضل من خواص الملك. انتهى
 حاصل كلامه فعلى هذا يصح ان يراد بأحسن تقويم غاية
 عروج التراب، وبأسفل سافلين غاية نزوله (واذا فسق
 الشخص ازداد ظلمة الماديات و) ازداد (تسافل المجرد، لكن
 لا يخرج عن عالم الأمر بالكلية، واذا ازال الشخص الكفر
 واسلم) (يرفع الله مجردة ويصير كالمؤمن، ثم الحق ان لكل

جزء من اجزاء العالم جماداً او نباتاً او حيواناً او غيرها)
روحاً (مجرداً يسبح به خالقه لإجماع الأنبياء عليهم السلام
والأولياء على ذلك) لكن لكون هذا الإجماع غير ضروري
ولا مشهور في الدين لا يحكم بكفر منكر ذلك (واخبارهم
بمعانيته) كشافاً (وعليه محققو المتكلمين والفقهاء والحكماء
والمفسرين والمحدثين ولأن بقاء الوجود بمواجهة الله
وذكره) لأنه قيم السموات والأرضين وما فيهما وما عليهما
وما بينهما (وما ذلك) المواجهة والذكر (إلا بالمجرد اذ بين
المادي وبينه تعالى بون بعيد ولنسبة التسبيح مكرراً في
القرآن العظيم إلى ما في السموات والارض بلا ضرورة
ملجئة إلى التأويل، ولقوله تعالى: «كل قد علم صلاته
وتسبيحه» ١، إذ ارجاع فاعل علم) بحسب الظاهر إلى كل
لا (إلى الله) كما قيل لأنه (يجعل الكلام غير مفيد لبداية
احاطة علم الله بكل شيء، ويقتضي ابراز الضمير) على
المذهب الراجح في النحو (لجريانه على غير من هو

له) والقول بالمذهب المرجوح من جواز الاستتار عند وجود القرينة (وجعل استحالة العلم للكل قرينة مع انه مصادرة لأنه) عين محل النزاع فهو (اول المسألة، يجعل التأليف ضعيفاً، لأنه مذهب مرجوح، وضعف التأليف مخل بالفصاحة) كما في فن المعاني (ولقوله تعالى: «علمنا منطق الطير» ١، اذ لو اريد دلالة الحال لم يكن فيه تمدح خاص بسيدنا داود وسليمان عليهما السلام، ولقوله: «وقالوا جلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء» ٢) اذ لو كانت شهادة الجلود بدلالة الحال فلا اختيار لها فيه فكيف يصح لومها وخطابها وجوابها واستغراق كل شيء والاستدلال على الشهادة (وهذا التقاويل يسد باب التأويل بالكلية، ولقوله تعالى «انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والإشراق» ٣، اذ لو اريد دلالة الحال لم يكن لتخصيص التسييح بكونه مع داود عليه السلام وبكونه في

١- النمل ١٦.

٢- فصلت ٢١.

٣- ص ١٨.

العشي والإشراق معنى) لعموم دلالتها كل آن وبالنسبة إلى كل عاقل (ولحكاية الهدهد) من معذرتة لسيدنا سليمان عليه السلام وحكايته ما في سبأ ومشيه ومراجعتة (كما في القرآن العظيم، وقول النملة «يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم» ١٠٠، ولما في صحيح البخاري انه صلى الله عليه وسلم حكى مباحثة البقرة وصاحبها) حيث قالت له لم اخلق لهذا (فقيل) اي فقال بعض الحاضرين (سبحان الله!.. بقرة تتكلم... فقال صلى الله عليه وسلم: أنا أو من بهذا وابوبكر وعمر) رضي الله عنهما (تعريضاً للقائل بأنه غير مؤمن حقاً) ودلالة هذا ثابت (اذ لو اريد حكاية الحال) اي دلالتها على أنها لم تخلق لهذا (مع كونها خلاف الظاهر من سياق الحديث لم يتعجب منها إلى غير ذلك) من الآيات والاحاديث والآثار الدالة على وجود المجرّد لكل شيء، ولما كان مظنة ان يقال: فعلى ما ذكر يذكر الله جميع اجزاء البدن الكافر فكيف يحكم بكفره؟.. دفعنا ذلك بقولنا: (نعم الذكر الذي هو مداد بقاء الوجود

كرهي) غير اختياري كحركة الارتعاش، فليس مداراً للشواب
 (وغير الذكر الطوعي الاختياري الذي هو المنجي من
 العذاب)، وتقسيم الذكر إلى الكرهي والطوعي ثابت (على
 ما اشير له في قوله تعالى: «ولله يسجد من في السموات
 والأرض طوعاً وكرهاً» الآية ١)، والدليل على كون الروح
 مجرداً انه تعالى بعد ان اثبت في آيات كثيرة (انه خالق كل
 شيء بمعنى مفيد وجوده) فيكون الخلق بمعنى افادة الوجود
 شاملاً لكل ممكن موصوفاً به الله خاصة (و) اثبت ايضاً (ان
 الخلق قد يكون بمعنى التقدير والتصوير) وحينئذ يصح ان
 ينسب إلى غيره تعالى من جهة الكسب العادي (كما في «أني
 أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً
 بإذن الله» الآية ٢)، اشارة إلى ان عالم الخلق بالمعنى الأول (قسمان
 عالم خلق) بالمعنى الثاني (وعالم امر) يقابله فحينئذ (لا يقبل
 التصوير فقال: «ألا له الخلق والأمر» الآية ٣)، ثم بين حقيقة الروح

١- الرعد ١٥.

٢- آل عمران ٤٩.

٣- الاعراف ٥٤.

بقوله: «قل الروح من أمر ربي» (١-). فحينئذ هو (بمعنى انه من عالم الأمر) المقابل للخلق الثاني (و) الدليل ايضاً (أجماع الانبياء والعرفاء والحكماء ومحققى المتكلمين قبل ظهور اهل البدع على ذلك) (و) الدليل ايضاً (ان الإنسان مكلف بمعرفة الله وعرفانه فلا بد ان يكون فيه شيء مجرد) غير مكاني ولا مادي من شأنه الخروج إلى ما شاء الله (يصل به إليه تعالى اذ بينه تعالى وبين المادي) المكان السافل الظلماني (بون بعيد) (و) الدليل ايضاً (ان الإنسان يدرك ما لم يره من الملوك الماضية والبلدان النائية والمغيبات كالجنة، ولا يتحقق العلم) عادة (الاً بعلاقة اتصالية بين العالم والمعلوم) كما ان ذلك مشاهد ومعلوم ان البشر لم يصل بذاته إلى هذه ولم تأت هذه إليه بل بينهما امتداد زماني او مكاني او كلاهما (فيجب ان يكون في البشر) شيء يكون (في آن واحد) مع افتراقه عنه (مجتمعا معه) (و) مع اجتماعه معه (مفترقاً عنه) (و) مع بعده (قريباً) ومع قربيه (بعيداً عالياً سافلاً) غير مكاني مع

مقارنته له (ولا يتصور ذلك في الجسم ولا في الجسماني)
من اجزاء الجسم واعراضه واوصافه (واستدل) على ذلك
(بوجوه، الأول) انه (بتعقله) وعلمه بالأشياء (يكون محلاً)
علمياً (لما ليس بمادي ولا ذي وضع و) لا (ذي مقدار ولا
قابل لانقسام)، كالواجب تعالى وصفاته واحواله وافعاله
وكل ما هو محل لمثل هذا يجب ان يكون غير مادي كذلك
لامتناع حلول ما ليس بمادي في المادي (الثاني انه يدرك ذاته
وآلاته) كالقوى الحاسة والعاقلة والمحركة (و)
يدرك (ادراكاته) لأنه عالم بأنه عالم بذاته وحواسه مثلاً (ولا
يضعف بكثرة الأفعال بل ربما يقوى بها) ومن ثمة يزداد
التجرب والعلم بزيادة التفكير (ولا شيء من الجسماني) نسبة
الفرد إلى الكلي بالنسبة إلى الجسم والجزء أو العارض إلى
الكل أو المعروض بالنظر إلى الهيولى والصورة والأوصاف
(كذلك) اي مدركاً لذاته وآلاته وإدراكاته قوياً غير ضعيف
بكثرة الأفعال، (الثالث ان العاقلة) التي هي قوة للنفس وفقاً
لكونها عرضاً أو صورة جوهرية تحتاج إلى محل (فلو كانت

في جسم فلو كفى في تعقله لذاته حضوره) حتى يكون
 علمه بذاته حضورياً (لم ينقطع تعقله) لأنه شأن العلم
 الحضورى مع أن التالي باطل بداهة غفلة كل احد عن نفسه
 (والا) كيف ذلك بل احتاج إلى صورة حتى يكون علمه
 بذاته حصولياً (لم يحصل تعقله لذاته اصلاً مع بطلان التالي
 بداهة) وذلك (لامتناع تعدد الصور للشيء والكل ضعيف)
 اما الأول فيمنع كبراه بمنع دليله (لأن حلول الصورة) العلمية
 في النفس حلول تجردى كما ذكرنا سابقاً انه كحلول
 الصورة في المرأة، (وليس) حلولاً جسمانياً (حتى يلزم كون
 الظرف من جنسه و) اما الثاني فيمنع كبراه ايضاً (لأنه يجوز
 ان تكون النفس) على تقدير كونها جسماً (مخالفة بالنوع
 لغيرها) فتكون مدركة لذاتها وآلاتها وإدراكاتها قوية غير
 ضعيفة بكثرة الأفعال واذا ثبت الاحتمال بطل الاستدلال
 (و) اما الثالث فباختيار الشق الثاني ومنع المحذور (لأن تعدد
 الصور) انما يمتنع اذا كانت كل منها خارجية في مرتبة واحدة
 واما اذا لم تكن خارجية كما هنا (لكون احدهما) اعني

صورة الجسم في الخارج (أصلية والأخرى) أعني الصورة العلمية ظلية أو كانت خارجية لكن لا في مرتبة واحدة كالقابل والنامي والحساس والناطق لزيد فهو (جائز) بل واجب الوقوع والآن لم يتحقق العلم الحسولي لأحد بشيء ولم يصح تركيب الجسم من الصور ولو سلم فيمكن أن يكون التعدد اعتبارياً بأن يكون صورة النفس الخارجية واحدة لكن من حيث كونها كاشفة غيرها من حيث كونها مكشوفة كما في علم الله بذاته (على أنه يمكن أن) يختار الشق الأول، (بأن يكون حاضراً) عند نفسه (دائماً) ويكون مجرد حضوره عنده علماً كما هو شأن العلم الحضورى (ويذهل عن الحضور) إذ لا يلزم من الحضور العلم بالحضور (كما أنك في النهار في الضوء دائماً وربما تذهل عنه) بمنع الواضعة، على أنه لو فرض تجرده ربما يذهل عن نفسه بداهة (واستدل) من طرف المعتزلة (على كونه) أي الروح الباطني (جسماً بوجوه، الأول أنا نحكم على الجزئي بالكلي) مثل زيد جسم والحاكم بين الشئيين يجب أن يكون واحداً مدركاً لكلا الطرفين (ومدرك

الجزئي منا النفس) وحاصله استثنائي هكذا لو كان مدرك
الجزئي منا الجسم لزم كون الروح جسماً لكن المقدم حق،
اما الملازمة، فلأن الحاكم بين الشيئين واحد، واما كون المقدم
حقاً، فلما اشرنا له بقولنا (والا) يكن مدرك الجزئي منا الجسم
بل كان مجرداً (لزم) احد الأمرين اما (ان يكون للحيوان
الأعجم مجرد أو التحكم) وهذا يثبت حينئذ (بكون
الإحساس فينا للمجرد وفيه للنفس الحيوانية بداهة الثاني ان
المشار إليه) بالضمير سيما (انا وهو) اي المشار إليه بأنا (معنى
النفس يتصف بأوصاف الجسم)، مثل أنا شارب آكل، وكل
ما هو كذلك فهو جسم (الثالث ان نسبة الجرد إلى الأبدان
على السواء فيجوز انتقاله) من بدن إلى آخر (فلا يقطع بأن
زيداً الآن هو الذي كان) قبل، وهو خلاف الاجماع
والبداهة. (الرابع ظواهر النصوص الدالة على بقائه بعد
خراب البدن و) على (الصعود والنزول وغيرها مما هو من
خواص الجسم) والجواب عن الكل اجمالاً منع التقريب (فإنها
انما تدل على) وجود نفس هي جسم ونحن معترفون (بكون

النفس الإنسانية الظاهرة جسماً ولا كلام فيه وتفصيلاً عن
 الأول) لا اعترافنا (بوجود المجرد للحيوان) بل لكل من اجزاء
 العالم كما مر. (ولو سلم) عدم المجرد له (فأصل الإحساس
 بمعنى النيل للروح الحيواني) اولاً ثم يسري ظلي المحسوس
 متدرجاً إلى المجرد (والتعقل القوي للمجرد) وحاصله انه
 يساوي الحيوان الإنسان في اصل الاحساس اللازم للروح
 الحيواني المشترك ويزداد الإنسان بالتعقل اللازم لمجرده (فلا
 تحكم و) يجاب تفصيلاً (عن الثاني بان المشار إليه بأنا وأنت،
 وهو، الهيكل المخصوص) المشتمل على الهيولات الست
 والصور الست مع ما ينشأ عنها لا مجرد النفس الإنسانية
 (لكن ثبوت المحمول للموضوع) في الحمل المتعارف على
 ثمانية انحاء كما تقرر في المنطق في بحث العرض الذاتي
 والعرض القريب فحينئذ (قد يكون) الحمل على مثل انا
 (لذاته) مثل انا متعجب هذا التعجب المخصوص لأنه لكونه
 انساناً مخصوصاً ويسمى هذا عرضاً أولياً (او جزئاً المساوي)
 مثل: انا متولد من هذا المني المخصوص فإنه لصورته الشخصية

او جزئه (الأعم مطلقاً) مثل: أنا ماش، لأنه للحيوان الجزء الأعم
 (او الخارج الأعم مطلقاً) مثل: انا واصل إلى المقصد، لأنه
 ماش (او) الخارج الأعم (من وجه) كما اذا كان الشخص ابيض
 ثم صار أسود، فقوله في الحالة الأولى: انا مفرق للبصر للبياض
 الأعم منه من وجه لاجتماعهما فيه في تلك الحالة وافتراق
 البياض في غيره وافتراقه عنه في الحالة الثانية (او) الخارج
 (الاخص مطلقاً) مثل: انا متحرك الأصابع لهذه الكتابة الخاصة
 (او) الخارج (المساوي) مثل: انا من اولاد ابي متولد بعده
 بعشرين سنة، فإن هذا التولد الخصوص مساوٍ له لاحق له
 بخارج مساوٍ له هو إيقاع الاب ذرته في بطن امه (او) الخارج
 (المباين) مثل انا حارّ بمجاورة النار فحيث كان المحمول مختصاً
 بالجسم فهو لأجزائه أو أوصافه الجسمية وحيث كان مختصاً
 بالمجرد مثل: انا قريب من الله تعالى فهو لصورته الإنسانية
 المجردة. (وعن الثالث بأن لكل مجرد تعلقاً خاصاً) بحسب
 إرادة الله (ببدن خاص وعن الرابع بأنه) كما مرّ مفصلاً يتنوع
 التعلق إلى سبعة أنحاء تعلق الجسم او العرض كل بمثل او

بالآخر وتسمى هذه الأربعة تعلقاً جسمانياً مادياً او تعلق المجرد بالمادي او المجرد او بجميع الأشياء وتسمى كل من هذه الثلاثة تعلقاً تجردياً فحينئذ (قد يتعلق غير الجسم والجسماني بمحل) تعلقاً تجردياً (فمن حيث تعلقه به يقال هو فيه على جعل «في» للمقارنة لا الحلول او) على جعل (المكان توهيمياً) لا تحقيقياً (ومن حيث حدوث تعلقه به ولو من وجه) لا يعلم كنهه الا الله يقال جاء او صعد أو نزل (مثل: «إذا جاء نصر الله»-١-) و«وجاء ربك والملك صفاً صفاً»-٢-) «وهو الله في السموات»-٣-) وفي قلبي خيال) ولا نزاع في وقوع امثال هذا في القرآن والحديث لغير الجسم (سواء كان ذلك) الإطلاق (مجازاً متعارفاً او حقيقة عرفية) ثم ان النفوس الإنسانية الظاهرة عند الكل والباطنة ايضاً عند المعتزلة متماثلة لتمائل الجواهر الفردة وكون الصور اعراضاً عرضية وكذا الإنسانية الظاهرة عن الإشرقيين متماثلة لكون الهيولى

١- النصر

٢- الفجر

٣- الانعام

الأولى عين الجسم، والصور اعراضاً عرضية، لكن يختلف
 المشائيون في النفسين المادية والمجردة بل كل منهما ماهية
 نوعية لاتحاد الحد، فالأفراد متماثلة او ماهية جنسية لاختلاف
 اللوازم، واختلف الإشرافية والمتكلمون في الروح المجرد
 كذلك لذلك، ونحن اشرنا إلى رد كل فقلنا: (ولا برهان
 على تماثل النفوس)، اما الإنسانية الظاهرة، فلما اسلفنا من ان
 الصور اعراض ذاتية، ولم نكرره هنا لأنه مرّ مفصلاً، واما
 المجرد فلأن اتحاد الحد لا يستلزم كون المحدود نوعاً (لأن
 الجنس له حد واحد) ايضاً كما يقال الجسم جوهر قابل
 للابعاد (ولا) برهان ايضاً (على تجانسها)، اذ لا يلزم من
 اختلاف الآثار التجانس (لجواز اختلاف لوازمها بالعوارض
 المصنفة) كالرومي والحبشي (او) العوارض (المشخصة) كسيدنا
 محمد صلى الله عليه وسلم وابي جهل (لكن التجانس اقرب
 إلى العقول) بداهة ان ارواح الأنبياء اكمل من ارواح
 الأولياء مثلاً، واستدلال شارح التجريد عليه بقوله صلى الله
 عليه وسلم: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»، وقوله

صلى الله عليه وسلم: «الأرواح جنود مجندة متى ائتلفت
 تعارفت ومتى تناكرت اختلفت» خطابي يقبل التأويل. ثم قالت
 الاشراقية، ويسمون في هذه المسألة تناسخية: ان الأرواح عدد
 معدود قديم، يتعلق كل منها ببدن بعد آخر، وقال غيرهم من
 المشائين والمسلمين وسائر الملل: انها حادثة، ولكل بدن نفس،
 كما قلنا (وهي حادثة) خارجة عن العدم إلى الوجود بقدرة
 الله وإرادته (لإجماع الأنبياء والعلماء على حدوث ما
 سوى الله تعالى و) لإجماع (المشائين على حدوثها ولكونها
 اثر) الله (المختار) واثر المختار حادث كما مر كل ذلك (ولا
 يجوز أن يتعلق روح ببدن بعد تعلقه بآخر للإجماع على
 ذلك) الامتناع (ولأنه لولاه) أي لولا هذا الامتناع لكان عدد
 الأبدان أكثر من عدد الأرواح وحينئذ (لم) يبعث في المعاد
 الجسماني (بعض الأبدان او) بعث جميع الأبدان (وتعلق روح
 واحد بأبدان في زمان واحد، والكل باطل بالدلائل السمعية
 القطعية والاستدلال) من طرف المشائين على ذلك (بأنه لو
 تعلق قبل ذلك ببدن آخر لتذكر بعض احواله) أي البدن

الأول لأن الروح الآن هو الذي كان (ولا جتمعت فيه نفسان
 لأن تمام المزاج) للبدن الثاني لكونه استعداداً تاماً موجباً
 لفاعلية الواجب (يقتضي حدوث النفس) المستقلة له، فلو
 انتقلت إليه نفس أخرى اجتمعتا، واجتماعهما يقتضي مغايرة
 البدنين (لعموم الفيض) فلو لم يحدث له نفساً كان ذلك بخلاً
 للواجب وهو محال (ضعيف بمنع الملازمة فيهما لجواز ان
 يكون التعلق بالبدن الأول شرط التذكر) وقد فقد
 (او) التعلق (بالبدن الثاني مانعاً له) فعدم التذكر اما بفقد
 الشرط او لوجود المانع (وان زوالها) عن البدن الأول (مقارن
 للانتقال إلى) البدن (الآخر بلا فصل آن بينهما) وعموم الفيض
 انما يقتضي تعلق نفس به بعد تمام المزاج وقد وجد لا حدوثها
 فلا حاجة إلى نفس أخرى حتى يجتمع نفسان (على ان)
 هذين الدليلين مبنيان على مقدمات فلسفية من كون الله
 موجبا والاستعدادات معدّات، مع ان الحق ان (الله مختار،
 وهل لكل بدن روح) مجرد (حتى يكون الأرواح والأبدان
 متساوية كما عليه المشاؤون وبعض المتكلمين او) لكل بدن

(خمسة هي الروح والسر والخفي والاخفى والقلب، كما عليه الصوفية ومحققو المتكلمين، الحق الثاني لاختلاف مسالك الخمسة ونتائجها واحوالها كما هو مشاهد للعرفاء) واجمال ذلك ان للبشر خمس ماديّات هي العناصر الأربعة والنفس الإنسانية الظاهرة وخمس مجردات، فمحل القلب في الأصل فوق العرش، ومحل الروح فوق القلب والسر فوق الروح والخفي فوق السر والأخفى فوق الكل؛ كما ان محل التراب الأرض، والماء فوقها، والهواء فوقه والنار فوق الهواء، والنفس فوق النار، وجعل الله طريق السير إليه عشرين دائرة كل دائرة منها بالنظر إلى ما فوقها كنسبة ذرة إلى عالم المشاهد، أو لاها دائرة عالم المشاهدة الذي نصف قطره مسافة خمسين ألف سنة، كما أشار الله له في سورة (المعارج) والتسعة عشر فوق العرش، وجعل القلب واسطة لتصفية المجردات وتزكية الماديّات فهو متعلق بعالم المشاهدة والدائرة الثانية الأمرية، وتصفية المجردات جذبة، أي بمحض جذبات الحق، وتزكية الماديّات سلوك، فالعناصر في

البشر متعلقة بالبدن ولها ارتباط بالعناصر الكبرى، والنفس
 متعلقة به ولها ارتباط بالعرش والكرسي وما فيهما من
 السموات والكواكب والمجرات الخمس مرتبطة به وبجميع
 الدوائر التسعة عشر الأمرية، وهذا معنى قول العرفاء: إن لكل
 ماديات البشر العالم الصغير ومجراته أهلاً في العالم الكبير،
 والبشر خلق لأن يكون، مع صغره جداً، ماديّاً للعالم الكبير،
 بأن يسع ظرفه كل ما في العالم الكبير فإذا امتزجت المجردات
 والماديات تفرقت عن محلها كما مر، لكن يبقى للقلب سير
 نظري مع مبدئه كما ذكرنا ويكون وسيلة لإصغاء الأمر
 والنهي، فإذا آمن انفك القلب انفكاً كاماً عن الإسارة ويشرع
 في السير القدمي متدرجاً وسائر المجردات في السير النظري
 وكلما عمل عملاً صالحاً من اعتقاد أو فعل ازداد الانفكاك
 وتقلت ظلمة الماديات ونكارتها تدريجاً حتى يتم سير القلب
 بأن يتم مشاغل الدائرة الأولى والثانية الأمرية، فحينئذ تحصل
 الولاية الصغرى فإذا دخل الدائرة الثالثة وهي أولى دوائر
 الولاية الكبرى شرع في اجمال تزكية النفس واجمال تصفية

الروح والسر والخفي والأخفى، ثم يشرع في الدائرة الرابعة والخامسة والسادسة التي ترى كقوس في تكميل تزكية النفس وهي آخر دوائر الكبرى، فحينئذ يحصل للقلب تصفية بعد تزكية لأن النفس أصل له، والنار للروح، والهواء للسر، والماء للخفي، والتراب للأخفى بمعنى أنه إذا تزكى المادي الأصل زاد تصفية المجرد الفرع؛ وإذا شرع في السابعة وهي دائرة الولاية العليا وشرع في تزكية العناصر غير التراب إلى الدائرة التاسعة عشر فحينئذ يشرع في تزكية التراب، وكلما تزكى مادي حصل للمجرد الفرع له تصفية بعد تزكية. ومن أراد التفصيل فعليه بمراجعة رسالتنا في بيان الدوائر. (قال الامام الرباني عليه السلام: انه كان لسيدنا علي عليه السلام مئتا ألف روح متصرف قبل خلق بدنه وأما ما قاله بعض من ان الأرواح المجردة) لكل بشر (ثلاثمائة وستون بعدد العروق فهو بحسب بادي النظر لسريان الخمسة) سرياناً تجردياً (في جميع العروق فظن ان لكل منها روحاً، وقال التناسخية) اي الإشرافية نسبة للقائل إلى المقول (هي) اي الأرواح

(قديمة) وعدد محدود تتعلق ببدن بعد آخر، واستدلوا عليه بدليلين، أشرنا إلى الأول بقولنا (إذ لولا هـ) اي لولا تعلق الروح ببدن بعد آخر، (لتعطلت) اي لكانت النفس غير مشغلة بشيء من علم وعمل لا اشتراط تصرف نفس بالبدن، لكن التالي باطل وإليه أشرنا بقولنا (والتعطل في الوجود باطل) وإلى الثاني بقولنا (ولأن شأنها الاستكمال) بمعنى انه لولا التعلق كما ذكر لم تكن مستكملة لكنها مستكملة دائماً لأنه شأنها (ورد) كل من الدليلين بأن بقاءه على اشتراط تصرفها ببدن بالفعل، وكل منهما ممنوع لجواز الحكم (بعدم اشتراط تعلق الروح بالبدن فلا تعطل) ومن ادعى الاشتراط فعليه البيان (ولو سلم) الاشتراط فيكفي ان تتعلق ببدن تكسب به كمالاً (فهى مستقلة ومستكملة بما كسبت وقت التعلق) بالبدن (وهي) اي الأرواح (باقية ياجماع الملىين والمسلمين) في الإنسانية الظاهرة والباطنة (والحكماء) في الثانية فقط لإنكارهم المعاد الجسماني (وفناؤها) مدة يسيرة (عند النفخة الأولى لا ينافي البقاء العرفي)، لأنه بالنظر إليه كالعدم. والعلم

أمّا معتاد وهو النظري الحاصل بالنظر والبديهي الاحساسي او
 التخيلي او التوهمي، واما غير معتاد؛ (ثم لعلم الروح علما
 غير معتاد) بالنسبة إلى النشأة الدنيوية (ويسمى مكاشفة
 طرق، الأول: الموت) كما مرّ من ان الميت يدرك المغيبات
 (الثاني: الأمراض المعطلة للحواس) كما مرّ ايضاً (الثالث:
 الرؤيا) هي ادراك الروح المغيبات في حال النوم، وهي اما
 صادقة او كاذبة (والصادقة منها ان يتصل الروح بالملكوت)
 كما عبّر به البيضاوي وغيره (وهو) هنا (عالم المثال وعلم
 الله) بأن يسير الروح سيراً نظرياً بالنسبة إلى جميع البشر، او
 سيراً قدسياً بالنظر إلى الخواص إليهما، بل ربما يسير
 فيهما (وينعكس) حينئذ (بما فيه) اي في الملكوت (مما يناسبه
 ويستعد له) استعداداً عادياً، لكن هذا الاتصال والانعكاس
 بعد ان يتجسد الروح ويصير بشراً مثالياً غالباً، وقلماً
 يحصلان للخواص مع عدم التجسد (فإن كان ما يناسبه
 معقولاً) صرفاً كالمجرد والكلي (فيقيقه) الروح (فيه اولا) معقولاً
 صرفاً بل كان محسوساً او متخيلاً او متوهماً او معقولاً مع

احدهما (فينحدر) ويتنازل (منه) اي من الروح بعد وصوله إليه
 من الملكوت (إلى المتصرفه فتصوره) اي تجعل المتصرفه هذا
 الواصل المنحدر مصوراً (بصور مناسبة وتسلم تلك الصور
 للحس المشترك وهو) اي الحس المشترك (يسلم كلاً) من
 تلك الصور (بحاسة حريّة) لائقة بها (مثلاً اذا انعكس)
 الروح (بصورة العسل وتسلمته) اي العسل من الروح، لم نقل
 وتسلمتها ليرجع الضمير إلى صورة العسل اشارة إلى ان
 صورة العسل مثلاً، وان كانت ظلية في الملكوت، لكن بعد
 وصوله إلى الروح يصيرّه الله تعالى اصلياً منشأً للآثار، ومن
 ثمة يحصل الترقى في مدارج الولاية والنبوة بالرؤيا كما ثبت
 في الحديث الصحيح: الرؤيا جزء من ستة واربعين جزءاً من
 النبوة لأن مجموع زمان نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه
 وسلم ثلاثة وعشرون سنة، وجاء الوحي إليه صلى الله عليه
 وسلم في ستة اشهر من اوائل هذا الزمان بالرؤيا، ولما كان
 تبدل الظلي أصلياً مما لا يقبله العقل جعل الله له انموذجاً في
 كل بشرٍ كما إذا ذاق احدٌ مرّاً او حلواً واستحكم في حسّه

المشترك، او رأى احدهما وتفكر فيه تخيله اصيلاً وانصب ماء فمه؛ او كان له سقطة صعبة اذا تخيلها تحرك، كما هو مجرب، فذلك انموذج هذا التبدل جعله الله علامة لما ذكر، وقطعاً لمعاذير انكاره (المتخيلة تصوّره لوناً وريحاً وحلاوة وخشونة) بحيث تجعل كالأصليات (وتسلم كلاً) منها (للحس المشترك وهو) اي الحس المشترك يسلم (اللون للباصرة، والريح للشامة والحلاوة للذائقة، والخشونة للامسة) فحينئذ يدركه الروح الحيواني في البدن وربما يستعد الروح مع ذلك ان يلاقي الملائكة والأرواح، ويذاكروه ويعاينوه اللذائذ العرفانية، لكن هذا للخواص، بل لأخص الخواص، ومن ثمة ذكرنا القدر المشترك (والكاذبة) من الرؤيا (اتصال) للروح (بالقوى الخبيثة كالشيطان) اي جنسه الشامل لإبليس وذريته (وبالكواذب) عطف على بالقوى، اي او اتصال الروح بالقضايا الكاذبة التي (في الظرفين) اي في عالم المثال وعلم الله (أو مسببة عن) ألم ظاهري (نحو حبس بول او سقطة، والكابوس قد يحصل من مس الشيطان) النائم (وقد

يحصل من علة داخلية) كمرض (او) من سبب خارج كبطش
ريح شديدة (والأولى منها) وهي من مس الشيطان (مقدمة
صرع) فيجب ان تعالج بدعاء او دواء لئلا تنجر إلى الصرع.
(الرابع إلهام العوام) يسمى به لعمومه الخاصة والعامة (وهو
وقوع الخاطر) اي الخطرة (في القلب من الله اما بالذات) بلا
واسطة وهذا أعلى هذا القسم، (او بواسطة ملك او روح
مقدس من غير ان يدرك الشخص اصلي الملقى)
بالكسر (و) اصلي (الملقى) بل لا يعلم اين جاء وكيف جاء.
(الخامس انعكاس قلب الشخص بما في قلب صاحبه
ويسمى مذاكرة الأرواح) وإليه الإشارة بحديث ان وسواس
الرجل يخبر وسواس صاحبه (ومن هذا القبيل فهم المتعلم ما
في ضمير المعلم) ان لم يكن في قالب العبارة كما في الرابطة
المعمولة في الطريقة، اذ حينئذ ينعكس قلب المريد بما في قلب
مرشده (وان كان في قالب العبارة) كما في تعلم الظاهر من
الاستاذ (ومن ثمة لا يفهمه) اي ما في ضمير المعلم (كل
حاضر مع سماع اللفظ) لأنه لم ينعكس بما في ضمير صاحبه

مثلاً اذا قال المعلم: كل فاعل مرفوع يخطر بباله معنى هذه القضية للزوم المعنى الموضوع له للفظ الموضوع، ولا يتلفظ بتفصيل المعنى، فالتعلم ينعكس قلبه بالمعنى الذي في قلب المعلم، والأُمِّي لا ينعكس به (وهذه الخمسة يشترك فيها البشر كلهم) الكافر والمؤمن، العدل والفساق (وبهذا) اي اشتراك الخمسة بين الكل وحصولها لكل احد (ينقطع معاذير من ينكر المكاشفة) فإنه لو اعتذر في القيامة وقال انما انكرت المكاشفة لجهلي بها، فيقول الله له بل كانت فيك مكاشفات غايته انها كانت فيك ضعيفة لا قوية من الأنواع الاخيرة، فكان عليك ان تقول ما حصل بي كان انموذج تلك (السادس: إلقاء الشياطين، أو الجن، أو النفس الأمارة) المعنى في القلب (سواء لم يعلم الشخص من اين جاء) وكيف جاء (او) علم بل (شاهد الملقى) يالكسر (الملقى) بالفتح (لكن تصور) الملقى (بصورة حسنة ودسسه انه ملك او نبي او ولي) بل ربما يدسسه له انه الله كما وقع لسيدنا عبدالقادر الجيلاني قدس سره حيث قال: رأيت ان العالم صار ملوناً بلون حسن

وطيب الرائحة، فرأيت كرسياً بين السماء والأرض احد
ساعاته في المشرق والآخر في المغرب والآخر في الشمال
والآخر في الجنوب وعليه جسم باحسن الصورة واطيب
الرائحة ينادي: يا عبدالقادر اني انا الله احللت لك الحرام!...
فكاد أن يضلني، فتفكرت ان الله ليس بجسم، ولا أحل
الحرام لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فكيف يحلّ لي،
فتوجهت إلى الدفاع فصارت الأنوار ظلمات والروائح انتن
من رجس الشيطان!... وكان هذا الجسم الشيطان اللعين،
وفرّ بسرعة، (وهذا مختص) في ذاته (بالكفرة والفسقة) ومنه
مغيبات الكفرة كمرتاضي الهند والحكماء (الاشراقية
(والكهنة وقلما يصدر) اختياراً (عن العدل) ومنه ما وقع
للقطب الجيلاني قدس سره (وإليه الإشارة بقوله تعالى: «ان
الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا» ١-١٠) فإنه
يدل على انه قد يقع للعدل لكن يتذكر، وقوله تعالى
(«واخوانهم يمدونهم في الغي» ٢-٢٠) الاعراف ٢٠٢، فإنه يدل على

وقوعه للكفرة والفسقة ولا يتذكرون. (السابع: السماع من الهاتف الرباني. الثامن: مطالعة ألواح المحو والإثبات وهي ثلاثمئة وستون لوحاً)، كما قاله القطب الشعراني قدس سره في البحر المورود، (في السماء الدنيا يحفظها السفارة الكرام البررة. التاسع: مطالعة اصل الشيء كشفاً، كرؤية العارف الشرقي واقعة حدثت بالغرب حين وقوعها كأنه حاضر فيها) لما مرّ ان الروح المجرد مع قبره بعيد ومع بعده قريب. (العاشر مطالعة اللوح المحفوظ) ذاتاً (وعالم المثال ذاتاً. الحادي عشر الهام الخواص، وهو سماع كلام الله النفسي) لا اللفظي (من ذاته تعالى) بلا واسطة لكن (بسمع القلب) لا بسمع الظاهر (او سماع كلام الملك او الجن او الشياطين اللفظي والنفسي بالسمع الظاهر او الباطن مع مشاهدة المتكلم و) مع (العلم بعينه) وبهذا تميز عن إلهام العوام (و) مع (العلم بكون الجن والشياطين جنّاً وشياطين) وبهذا تميز عن السادس، (وهذه الخمسة) الأخيرة (يشترك فيها النبي والولي ولا تصدر عن غيرهما. الثاني عشر: سماع الكلام اللفظي

من الملك عن طريق الوحي الخاص بالأنبياء عليهم السلام) ولا يعلم كيفيته وحقيقته غير النبي. (الثالث عشر: سماع الكلام اللفظي منه تعالى) ومن لازمه ان يكون السماع (بذرات الوجود) فلا يدل على جواز سماع كلامه اللفظي لا بذرات الوجود لغير النبي (او) سماع كلامه (النفسي منه) اي من اصل ذات الله بلا واسطة (بالسمع الظاهر) سواء ابتداء او بعد سماعه بسمع القلب (وهذا قيد للأخير) والّا فسماع كلامه اللفظي سواء بالقلب او بالظاهر لا يمكن لغير النبي (وهذان) الأخيران (مختصان بالنبي بل لم يثبت وقوع الأخير لغير سيدنا موسى عليه السلام مراراً، وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج) بل نقل الإجماع على عدم وقوع الرؤية بعين البصر وعلى عدم وقوع سماع كلامه اللفظي في الدنيا لغيرهما. قال ابن حجر في خاتمة الفتاوي: وما نقل عن الأشعري من الوقوع فلا عبرة به سواء صح نقل الإجماع او لا، لأنه شاذ في المذهب. اهـ. ثم الحق ان من ادعى وقوع الرؤية له بعين البصر او وقوع سماع كلامه اللفظي ان

كان عالماً او جاهلاً محشوراً بين العلماء غير مقصّر واثبت له تعالى شيئاً من لوازم الجسم او الحدوث او الإمكان فهو كافر، والأبأن كان جاهلاً معذوراً او غير مثبت له شيئاً مما مر فهو ليس بكافر بل غايته انه جاهل مشتبه، وعلى الأولين يحمل إطلاق الأنوار الكفر وان نقلوه عنه واقرّوه هذا ما ظهر لي مدرّكاً، ثم رأيت ابن حجر افتى به، ولعل مراد الامام الرباني قدس سره بقوله في بعض مكتوباته ان كلام الله شفاهاً في الدنيا مع النبي اصالة، ومع الولي تبعاً له ثابت ولا يستلزم ذلك رؤية الله بالعين الظاهرة انتهى، اما سماع كلامه النفسي بلا سراية إلى السمع الظاهر فيكون من قبيل إلهام الخواص او بواسطة النبي كما يدل له قوله تبعاً.

تنبيه: قال الامام الرباني قدس سره في بعض مكتوباته: ان البشر وإن كان مركّباً من خمسة من عالم الأمر، القلب والروح والسر والخيالي والأخفى، وخمسة من عالم الخلق، العناصر الأربعة والنفس، إلا انّ منهم من يغلب فيه جانب الخلق على الأمر، ومنهم سيدنا موسى عليه السلام؛ ومنهم من

هو بالعكس ومنهم سيدنا عيسى عليه السلام؛ ومن ثمة طلب سيدنا موسى الرؤية، انتهى. اقول: ويستفاد منه أن منهم من يستوي فيه الخلق والأمر، ومنهم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ومن ثمة كان يتكرر سماع كلامه اللفظي لسيدنا موسى عليه السلام دونه صلى الله عليه وسلم، فهذا يقتضي فضله صلى الله عليه وسلم، عليه، عليه السلام، لا العكس فتبصر. (والتاسع وما بعده لا يكذب اصلاً) إذ أصل المكاشفة حق لا ريب فيه، وإن كان المكشوف باطلاً كذباً في نفسه، كأن يقول الشيطان له العالم قديم مع علم العارف بطلانه. (وما قبله قد يكذب) بمعنى أنه يمكن أن يكون أصل الكشف من تدسيسات النفس أو الشيطان، وإن كان المكشوف في نفسه صحيحاً، كأن تلقي النفس في قلبه في ملأ أن يصلي الضحى مثلاً بقصد أن توقعه في رياء أو عجب، أو قد يكون أصل المكشوف باطلاً وهو يظن أنه صحيح، كأن يقع في قلبه أنه يموت الشخص الفلاني مع أنه كاذب (ولذا قد تتخلف مكاشفة الأولياء) بأن يكون ما يلقي

في القلب غير مطابق للواقع مع ظنه الصدق (فعليهم ان لا)
 يعتمدوا ولا (يظهروا ما قبله لئلا يسوء ظن الناس بهم) بأن
 يجعلوا تخلفها علامة عدم ولايتهم، إذ الناس يزعمون ان مدار
 الولاية صحة المكاشفة ووجودها، مع ان مدارها الأصلي
 محبة الله، والعرفان قرب من يبلغ الولاية العليا ولا مكاشفة له
 بغير ما يشترك فيه العامة (كما قاله القطب الشعراني قدس
 سره وغير الأولين والسادس من العشرة الأخر) بيان للغير
 (يسمى وحيًا بالمعنى الأعم) فهو إلقاء المعنى في القلب
 باحدى الطرق العشرة (وعليه) اي على هذا المعنى الأعم
 (قوله تعالى: «وما ينطق عن الهوى * ان هو الا وحي
 يوحى» ١- وقد يخص بالأخيرين) فيعرف بأنه سماع الكلام
 اللفظي من الملك بالوجه الأنخص او منه تعالى بذرات
 الوجود او النفسي منه بالسمع الظاهر وهو المراد في تعريف
 النبي بما اوحى إليه بشرع (وقد يخص بالثاني عشر ويسمى)
 الوحي (الأعم) من العشرة (إلهاماً بالمعنى الأعم وهو من غير

النبي) المعصوم (لا يكون سبباً للعلم العام التكليفي ولا
 الخاص كذلك) اي التكليفي، وهذا مرادهم من قولهم: إنَّ
 الإلهام ليس سبباً للمعرفة، وقد يكون سبباً لغير العلم التكليفي
 (فلو ألهم الولي) أي: ألقي في قلبه وظن أنه إلهام يجب اتباعه
 (ان لا تجب الصلاة او لا يحرم الخمر مثلاً) مطلقاً أو له (فهو
 أمّا إلقاء الشياطين) فهو من القسم السادس لا إلهام (او) إلهام
 صحيح من القسم التاسع لكنه (اختبار) وابتلاء منه تعالى لهذا
 الولي (هل ينصرف عن اسوة النبي صلى الله عليه وسلم)
 والاقتداء به (بمجرد ما بدا له) ولا يوازن كشفه بالكتاب
 والسنة لاغتراره بنفسه (فيطرد) بالنصب جواب الاستفهام، اي
 فإذا انصرف يحصل له الطرد (عن ساحة القدس) ويسلب
 ولايته (او لا) ينصرف بل يوزن مكاشفته بالكتاب والسنة
 فما وافقها اعتبره، وما لا، علم انه ابتلاء فيتنفر منه (فيزداد
 قرباً) من الله (واكثر ضلال الصوفية الأعاجم من هذا)
 ومن ثمة أوصى الأولياء عليهم السلام طبقاً عن طبق كتباً
 وشفاهاً الا يعتمد احد على مكاشفة بل يكون جل همته

وكلها مصروفاً إلى اتباع ظاهر الشرع الأنور، فإنه لأخذه من مشكاة النبوة خال عن سمات الضلال اعاذنا الله من شرور أنفسنا الأماراة بالسوء وتدسيساتها بمنه وفضله وجوده.

فصل

في بيان قوه النفس الإنسانية المادية أو المجردة

(قوة النفس) الملحوظة (باعتبار تأثيرها) أي قبولها الآثار العرفانية والأنوار العلمية (من المبدأ) الفياض، وهو الله (تعالى) بواسطة علم الله وعالم المثال عندنا وبالعقول العشرة عند الحكماء، وذلك التأثير (للاستكمال) أي ليصير ذاتها كاملة شيئاً فشيئاً (عقل نظري و) قوة النفس ملحوظة (باعتبار تأثيرها في بدنها) أي في البدن الذي تعلق به (أو) تأثيرها (في غيره) أي غير بدنه سواء شخصاً آخر أو أهل منزل واحد أو قرية، أو بلدة، أو طائفة، أو مملكة، أو جميع أهل العصر كسيدنا سليمان عليه السلام حيث كان ملك الدنيا كلها، و كالمُرشد الذي له يد في جميع

الدنيا تأثيراً كائناً (للتكميل) إما بالعلم او بالعمل او بهما (عقل
 عملي، ومراتب) العقل (النظري) في كل علم بديهي او نظري
 تصوري او تصديقي (اربع، لأنه اما استعداد محض) اي (بلا
 حصول السبب) مطلقاً (و) لا حصول (المسبب) مطلقاً (فعقل
 هيولائي، او استعداد قوي) وذلك (لحصول السبب في الجملة
 والتهيؤ) بسببه للمسبب (فعقل بالملكة، وملكة استنباط او
 استعداد قوي للاسترجاع) اي لاستحضار المعلوم الذي في
 الخزينة (فعقل بالفعل وملكة استحضار) هذا ما اجمعوا عليه
 بحسب ما رأينا من الكتب، وكان عليهم ان يزدوا ملكة
 التحصيل، ويعدوها بين ملكتي الاستنباط والاستحضار حتى
 تكون المراتب خمسة اذ لو لم يحصل المعلوم بالفعل كيف
 يستحضر، ولعلمهم لم يصرحوا بها لفهمها من ذكرها، لكن
 يرد منع الحصر في الأربع ولا مخلص الا بأن يقال ارادوا
 بقولهم في الجملة أعم من السبب الناقص والتام، وبالتهيؤ اعم
 من التام والناقص وبملكة الاستنباط ملكة الاستنباط بالقوة او
 الفعل فحينئذ تشمل ملكة الاستنباط ملكة التحصيل ايضاً

(وهو) اي العقل بالفعل (حصول كل من السبب والمسبب وحضورهما في الخزينة مع الاقتدار على الاستحضار متى شاء من غير كسب جديد) بأن لا يكون منسياً (ولو بالتدرّج) والتأمل كما في حال السهو (ومجموع الاستنباط لبعض والاستحضار لبعض ملكة الاقتدار وهي معتبرة في عالم كل فن) اذ ملكة الاستنباط بدون قوة الاستحضار نقص، وحصول ملكة الاستحضار بل ملكة التحصيل بالنظر الى جميع المسائل خارجة عن طوق البشر لتزايد العلوم بتلاحق الأفكار مع غفلة كل احد من بعض المسائل الموجودة، ومن ثمة توقف سيدنا الامام الشافعي رضي الله عنه في بضعة عشر مسألة، وسئل سيدنا الامام مالك رضي الله عنه عن اربعين مسألة اجاب عن اربعة وتوقف في الباقي؛ (او استعداد قوي للاسترجاع بلا تدرّج) وتأمل بل كان (بحيث يكون الكلي في حكم الضروري) فيحضر بدون تأمل (عند المشاهدة الجزئي) بإحدى الحواس ولو بالسماع مثلاً اذا سمع جاء زيد أو رآه في القرطاس كان بحيث يخطر

بباله إجمال ان زيداً فاعل، وكل فاعل مرفوع، فمن لم يغلط
 في قراءة الكتب العربية فله عقل مستفاد في النحو والصرف
 واللغة (فعقل مستفاد) سواء كان الحضور اجمالاً فقط، او
 تفصيلاً ايضاً في المحيط (وتجري تلك المراتب) الأربع (في كل
 ادراك جزئي او كلي، نظري او ضروري بالنسبة الى العامة
 أولاً ثم) بالنسبة (الى العلماء) بوجه آخر (ثم العرفاء) بوجه
 آخر؛ (مثلاً: كل طفل له) قبل احساس النار (عقل هيو لائي
 بالنسبة الى حرارة نار مخصوصة و) بالنسبة الى (حرارة كل
 نار، فاذا اطال يده نحو امساس نار) فالإطالة سبب،
 والاحساس بالنار مسبب (فهو) اي ما ذكر من الإطالة
 والإمساس (ملكة استنباط) ناقص في الإطالة وتام في الإمساس
 (لإدراك حرارتها) اي هذه النار المخصوصة (فاذا لمسها حصل
 له ملكة استحضارها) لما سبق في بحث العلم انه إذا حصل
 شيء في الحواس حصل ظليه في الحس المشترك وهو خزينة
 للجزئيات (لا العقل المستفاد) لأن خيال الطفل حينئذ لا يقدر
 على الحفظ فلا يقدر ان يسترجعه (ولذا يمسها ثانياً، فإذا

تكرر منه الامساس) لأفراد الناس ويختلف التكرار باختلاف ذكاء الطفل وبلادته (حصل له ملكة استنباط كل نار حارة) استنباطاً ضعيفاً أولاً وقوياً تماماً ثانياً (فإذا صار بحيث يتوقف في امساس النار) بأن كان يطيل يده إليها ثم يندم (فله ملكة الاستحضار) بالنسبة إلى نار مخصوصة وبالنسبة إلى كل نار (او) صار (بحيث اذا رأى ناراً أسرع في الاجتناب فله عقل مستفاد اذ يحضر في قلبه) عند مشاهدة نار جزئية (سرعة هذه نار، وكل نار حارة، فيصير عمله بالجزئي والكلي ضرورياً وجهياً) لا بالكنه (وملكة استنباط لعلمها اكتناهاً فإذا بلغ مبلغ علماء) العلم (الظاهر) علم كنه النار وكنه الحرارة وكنه النسبة بينهما، فإن صار بحيث إذا رأى ناراً استحضر هذا العلم الكنهي ولو بالتأمل (فله ملكة استحضار او) استحضره (سرعة فله عقل مستفاد وهو) اي العقل المستفاد الاكتناهي (مختص بأخص خواص علماء الظاهر ويصير ذا) العقل المستفاد (ملكة استنباط للعلم الشهودي بالكنه) من العارف (فإذا صار من ذوي الأنفس

القدسية شاهد بعين قلبه الكنه، فإن كان الاسترجاع
الشهودي قوياً فملكة استحضار، أو أقوى فعقل مستفاد
ويجعل ذلك) المثال المحسوس (ميزاناً لعلم) كيفية (الطرق
الأربعة في كل إدراك، ويتفرع عن العقل النظري الحكمة
النظرية، وهي معرفة الأشياء) تصوراً أو تصديقاً (كما هي)
عليه في الواقع، أي مطابقة للواقع بقدر الطاقة البشرية (فإن
تعلق) التذكير باعتبار أن الحكمة علم وفن (بما لا مادة له) أي
بموضوع لا يمكن أن يكون هيولى أو صورة، ولا أن يكون
جسماً أو جوهرأ فرداً أو جسمانياً (لا ذهنأ ولا خارجأ
فحكمة الهية أو) تعلق بما له (مادة فيهما) أي في الذهن
والخارج (فطبيعية أو) تعلق بما له مادة (خارجأ فقط، ويتصور
ذهناً بلا مادة فرياضية) كالمساحة والحساب ويندرج علم
ذات الله وصفاته المذكورة في الإلهيات والسمعيات في
الحكمة الفطرية وعلم احوال الجواهر، ولو مجردة، لأنها تتعلق
بالبدن، وإن لم يشترط تصرفها به واحوال الأعراض
والمقولات الموجودة بالوجود الرابطي، وبعض احوال الأمور

العامة كالحدوث والإمكان، وبعض السمعيات كأحوال الجنة
 والنار والملائكة والأنبياء في الطبيعية وكذا جميع العلوم
 الأدبية لأن بحثها عن اللفظ، وهو كيف مسموع محتاج إلى
 موضوع مادي، وكذا الفقه والتفسير والحديث، بالنظر إلى
 الاعتقاد بها، وأما بالنظر إلى العمل بها، فداخلة في الحكمة
 العملية الآتية؛ (ولا يتحقق العكس) أي علم يحتاج ذهنًا إلى
 المادة دون الخارج، لأن ما في الذهن يطابق الخارج ولو مقدر
 تقدير ممتنع (و) يتفرع عن العقل (العملي) الحكمة العملية،
 وهي القيام بالأمور على ما ينبغي) أي يليق بأن لا يكون
 مخالفًا للشرعية، ويكون مما حكم به الله حكمًا تكليفيًا أو
 وضعيًا عند أهل الحق، وإن لا يكون مخالفًا للعقل عند
 الحكماء، لأنهم ينكرون الشرع، وعند المعتزلة الضالين لجعلهم
 العقل حاكمًا (بقدر الطاقة البشرية) ويندرج في الحكمة
 العملية الفقه والتفسير والحديث باعتبار العمل بها، وأصل علم
 الصنائع مندرج في الحكمة الطبيعية والعمل بها في الحكمة
 العملية، والمراد بقدر الطاقة في التعريفين أن يمكن لكل بشر

ما في وسعه، لا أنه يجب ان يبلغ كل بشر فيهما ما بلغه
 أخص خواص البشر، فلا يتجه انه لا ينطبق التعريفان الأعلى
 من هو في اعلى درجات العلم، وقيّدوا بذلك اشارة إلى ان
 في كل علم دقائق لا يمكن لغير الله الإحاطة بها (والشريعة
 المحمدية وهي النسب التامة الجزية المستفادة من الله) صراحة
 او ضمناً (بالكتاب او السنة او الإجماع، او القياس، او
 الاستدلال الموازن للكتاب والسنة)؛ واما إذا لم يوازنهما فلا
 يعتد به في الدين حتى ان من اثبت وحدانية الله بدلائل عقلية
 قاطعة ولم يراع مطابقتها للشرع لا يسمى علمه ديناً ولا هو
 متديناً (ويسمى) الشريعة (فقهاً بالمعنى الأعم) الشامل للفقه
 الأخض، والكلام، واصول الفقه، والطريقة (وملة) لأنها تملئ
 وتكتب على صفحات القلوب وصفائح الكتب،
 (وديناً) لحصول الجزاء الأخروي بها (ومذهباً) لذهاب الأئمة
 إليها (جامعة) خبر الشريعة (لكل من الحكميتين) النظرية
 والعملية (لا يخرج شيء) مما يقع او سيقع إلى يوم القيامة علماً
 او عملاً (منها) سواء وفق لاستفادته منها احداً لا، اذ لا يلزم

من الاندراج العلم به؛ نعم إذا وقع علم كل عالم ان القرآن اشار له، بل وقع لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم انه ما علم حقيقة ما في القرآن الا بعد وقوعه، كما روي انه ارسل عبدالله بن مسعود رضي الله عنه بكتاب إلى قريش فمزق ابو جهل الكتاب وقطع بعض اذن ابن مسعود فعاد إليه صلى الله عليه وسلم فحزن حزناً شديداً، فنزل إليه: «كَلَّا لئن لم ينته لنسفعاً بالناصية»-١-، إلى آخر السورة، فظن صلى الله عليه وسلم أن هذا في القيامة إلى ان غزا بدرأ فأوقع ابن مسعود حبلاً في انف ابي جهل وجره على البطن والناصية إليه صلى الله عليه وسلم، فلما رآه علم ان هذا يكون في الدنيا ايضاً؛ وكما أنه ظهر في ساحل النيل قبل هذا بقريب من ثلاثين سنة نعش فرعون مع لوح يبين قصة غرقه في جيحون فعلمنا تفسير قوله تعالى: «فاليوم ننجيكَ بيدنك لتكون لمن خلفك آية»-٢-، وإلى ذلك يشير قوله تعالى («ولا رطب ولا

١- العلق ١٥.

٢- يونس ٩٢.

يابس إلا في كتاب مبين»-١-)، فهذا اقتباس لطيف من القرآن (وإليه) أي إلى هذا الجميع (الإشارة بقوله تعالى: «ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً»-٢-)، فإن الغرض منها) أي المقصود الأصلي من الشريعة وتسميته غرضاً أما مجازاً، أو باعتبار قصد البشر (مجرد الاعتقاد فاحكام أصلية واعتقادية والعلم الباحث عنها كلام) واصل دين (أو) كان المقصود منها (الاعتقاد والعمل معاً ففرعية وعملية، فإن كانت) تلك العملية (متعلقة بكليات الأدلة الخمسة) الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال (و) كليات (المرجحات و) نفس العلم (بصفات المجتهد، فالعلم الباحث عنها اصول فقه والّا) تعلقت بما ذكر بل تعلقت بنفس الأعمال (فالفقه بالمعنى الأخص) مثلاً الأمر للوجوب حقيقة مسألة فرعية من اصول الفقه، وقوله تعالى: «واقموا الصلاة وآتوا الزكاة»-٣-) فرد من افراد موضوعها، فيحصل قياس اقيموا الصلاة أمر، وكل امر

١- الانعام ٥٩.

٢- البقرة ٢٦٩.

٣- البقرة ٤٣.

للو جوب حقيقة، ينتج: اقيموا الصلاة للوجوب حقيقة، فيدل على ان الصلاة واجبة، وهي مسألة فقهية، فتسمية كل من الحكمين فرعية لأنها متفرعة عن العقائد اذ من لم يعتقد الله لم يمتثل احكامه؛ وتسمية الأحكام الفقهية عملية لأن موضوعها عمل المكلف، وتسمية الأحكام الأصولية عملية، لأنها وسائل لإثبات الأحكام الفقهية. (وان حصلت كل من الأصلية والفرعية مشهودة) أما شهوداً تعقلياً وبعين البصيرة بلا سراية إلى عين البصر، وهذا شأن عامة العرفاء، أو شهوداً سارياً إلى الحواس الظاهرة كما هو شأن خواصهم حصولاً (بعد تزكية النفس) المادية (وتصفية الماديات والمجردات) عن الرذائل والأوصاف القبيحة من العصيان، كالعجب والكبر، (وتخليتها) أي تزيين النفس وسائر الماديات والمجردات (بالأوصاف الحسنة) مثل التواضع وتهذيب الأخلاق (والوصال إلى الله تعالى؛ فالعلم الواصل إليها) أي الفن الذي يكون سبباً للوصول إلى الشهود والتزكية والتصفية والتحلية المذكورة: (طريقة) إذا بقي التكلف، فإن لم يبق

التكلف بل غلب ذلك بحيث صار عادة بحيث لو تكلف
في ازالته لم يزل فحقيقة؛ وهذا مراد رئيس الاولياء، حضرة
شاه نقشبند، قدس الله سره واسرارهم ظاهر الشرع نظري
وتعقلي والطريقة طريق التكلف في صيرورة النظري
ضرورياً، والتعقلي شهودياً، والحقيقة صيرورة ذلك خلقاً
وعادة. وفرق بعضهم بأن الشرع هو ظاهر الأعمال والطريقة
باطنها مع التكلف في حصول كمال الصدق والإخلاص،
والحقيقة صيرورة باطنها، والصدق والإخلاص عادة وخلقاً
والمال واحد. (فالشرعية) الإسلامية، بل جميع الشرائع
(منحصرة في الأربع): الكلام والفقه بالمعنى الأخص واصول
الفقه، والطريقة بالمعنى الأعم الشامل للحقيقة (واجمال جميع
الصنائع العامة) بأن يحتاج إليها كل البشر في كل زمان
ووضع ومكان (كالحياكة والخياطة أو) الصنائع (الخاصة)
المحتاج إليها بعض البشر، وفي بعض الاحوال (كالطيارة
مندرج في الفقه) حيث ذكر فيه ان كل صنعة فرض كفاية،
بل ربما تصير فرض عين؛ (والأدلة الخمسة) والعلم المتعلق بها

كالتفسير ومصطلحات الحديث وكتب تعداد مواقع الإجماع
واسباب النزول وحال الرواة (فظاهر للشريعة) وطرق لعرفانها
(والعلوم العربية طرق ومبادلها وتسمى علوماً شرعية، لا
شرعية، وقد يقال) الفرعية (العملية لما) أي لعمل فعلي مراعى
فيه العملية بالمعنى الاول (يتعلق باختيارنا) فهي بالمعنى الاول
نفس النسب الشرعية وبالثاني العمل بها (فإن تعلق بإصلاح
شخص واحد) سواء كان ذلك العامل أو غيره كابن واحد
له، أو متعلم واحد له (فتهذيب اخلاق أو) تعلق (بأهل منزل)
اثنين فأكثر (فتدبير منزل) ومن لازمه تهذيب اخلاقهم (أو)
تعلق (بأكثر) من منزل كقرية أو بلد أو مملكة، أو اقليم، أو
جميع الدنيا (فسياسة المدن) من ساس الشيء إذا راعاه ونظر
فيه وأصلحه، وقد يخص تهذيب الاخلاق بما تعلق بذات
العامل فقط، وما تعلق بغيره ولو واحداً يسمى تدبير المنزل
على هذا، ثم الأخلاق، ان كانت حسنة ففاضلة سواء كانت
لازمة كالإيمان والصلاة أو متعدية كالتعليم والزكاة، وقد
تخص الفاضلة بالثانية، وتسمى اللازمة فضيلة، والفاضلة

أصول وفروع. (وأصول الأخلاق الفاضلة) ثلاثة، الأول: (اعتدال القوة الشهوية وهي العفة) ومن فروعها الوطء الحلال والكف عن الزنا أو اكل الحرام، أو الشبهة، وتقليل الطعام والمنام والكلام، والمعاملات كالبيع والإجارة مع رعاية الشروط (و) الثاني اعتدال القوة (الغضبية وهي الشجاعة) ومن فروعها مثل القصاص والجهاد مع النفس أو الكفرة، وإقامة الحدود الشرعية، كحد الزنا، (و) الثالث اعتدال القوة (النطقية) الإدراكية الظاهرة والباطنة (وهي الحكمة)، ومن فروعها تعلم جميع العلوم والصنائع (ومجموعها) أي مجموع العفة والشجاعة والحكمة (عدالة) ولكل منها (طرفا افراط) وتجاوز إلى العلو (وتفريط) تجاوزا إلى السفل (وهما رذيلة للعة) تفريطها (الخمود) بأن لا تبقى الشهوة، أو تضعف، (و) افراطها (الفجور) بأن يشتهي كالبهائم، ولا يراعي قانون الدين. (وللشجاعة) افراطها (التهور) بأن يجاوز حد الشرع (و) تفريطها (الجنون). وللحكمة) افراطها (الجربزة) بأن يتجاوز حد البرهان والعيان (و) تفريطها (الغباء). ثم اشرنا إلى مذهب

الحكماء واستدلّوا لهم مع ردّه فقلنا (وقالت الحكماء كلّهم)
 اشراقهم ومشائهم، سلفهم وخلفهم (انّ العقول جواهر
 مجردة في ذاتها وأفعالها) علماً وعملاً (عن المادة) وهي
 عندنا عين الأرواح الكامل، إلّا أنّها عندنا حادثة لا قديمة
 ووسائل عادية لا اعدادية، وغير منحصرة في العشرة (وهي لا
 تكون اقل من عشرة، لأنّ الأفلاك الكلية) أي التي ليست
 جزءاً لفلك آخر سواء لم يكن له فلك جزءاً أيضاً كالعرش
 والكرسي، أو كان فلك آخر جزءاً له كالأفلاك السبع السيارة
 على ما بينوه في الهيئة (تسعة، ولكل منها نفس) متعلقة به
 تدبر امره (فيجب ان يكون عقل صادر من الله ايجاباً) وذلك
 العقل وان كان واحداً في ذاته، لكنه متعدد اعتباراً، لأنّ له
 وجوداً ووجوباً بالغير وإمكاناً (فحيثُ يصدر عنه) أي عن الله
 بسببه (باعتباره وجوده) الأشرف (عقل) ثان، (وباعتبار وجوبه
 بالغير) الذي هو غير شريف من حيث كونه بالنظر إلى
 الوجود، وشريف بالنظر إلى الإمكان (نفس) للفلك الأعلى،
 وهي لتجردها اشرف من الفلك المادي، ولاشتراط تصرفها

بالمادي اخس من العقل، (وباعتبار امكانه) الأخس (فلك) أعلى (وهكذا إلى تسعة) من النفوس ومن الأفلاك، فثبت عقول تسعة (ويجب) عقل (عاشر) متعدد تغدداً اعتبارياً لا متناهياً ازلاً وابدأً (ليصدر عنه مع ضم) امر متعدد غير متناه من (انتظام) حركات (الأفلاك والكواكب وأوضاعها) امور متعددة غير متناهية ازلاً وابدأً (وهي عالم العناصر والعنصریات) جماداً، او حيواناً، او نباتاً، أو معدناً، او اعراضها واحوالها (وزعموا انها) اي العقول (كالنفوس الفلكية والفلكيات) اي الأفلاك الكلية والجزئية والكواكب التي فيها (بموادها) اي مع هيولات الفلكيات (وصورها) مواد جوهرية ذاتية، كما هو عند المشائين، او اعراضاً عرضية كما هو عند الاشراقين، وكانت تلك الصور (جنساً) اي القابل للأبعاد (ونوعاً) كنوع صورة الفلك الاول المنحصرة في الفرد (وشخصاً) كشخص صورته (واعراضها) الأجزئيات (الحركات و) جزئيات (الأوضاع) فإن تلك الجزئيات حادثة متجددة (والعناصر والعنصریات بموادها مطلقاً) اي جنساً

ونوعاً وشخصاً (وصورها) اي صور العناصر والعنصریات
لكن (جنساً) اي القابل للأبعاد (ونوعاً) كنوع النار والشجر
والإنسان (لا شخصاً) فإن اشخاص كل قد تكون حادثة
كانقلاب الماء هواءً وكاشخاص الانسان (قديمة) خبر انها،
ويدل على خبر غيرها، بمعنى ان جميع ما ذكر كما ذكر
قديمة (فالعقول) العشرة على ما زعموا (مباد) ووسائل
(لكمالات) غيرها مطلقاً (من النفوس البشرية والفلكية
ووجوداتها والاجسام مطلقاً)، لكن بالذات او بوسط او
وسائط ولو كانت تلك الوسائط غير متناهية، وهي السلسلة
العرضية كما نقلناه عنهم سابقاً. (و) زعموا (ان الملائكة هي
العقول والنفوس الفلكية، والجن أرواح مجردة لها تصرف
في الأجسام العنصرية، والشياطين قوى متخيلة، واستدلوا
على وجود العقول وكونها مبادي) سواء كانت تلك العقول
(مؤثرات) وموجدات (كما هو ظاهر مذهبهم، او وسائل
اعدادية كما هو تحقيقه) اي تحقيق مذهبهم (بأن الله تعالى
موجب وواحد حقيقي لا تكثر فيه اصلاً) بوجه، فلا يمكن ان

يصدر عنه إلا واحد قديم، اذ الحادث لا يصدر من الموجب بذاته، واعترض الامام الرازي هذا الدليل بأنه لو سلّم هذا لا يصح ان يصدر من الله بواسطة العقل الاول إلا واحد، اذ كل من الوجود والوجود بالغير والإمكان امر اعتباري لا يصحّ شيء منها ان يكون مؤثراً في أمر حقيقي هو العقل والنفس والفلك، ولو سلّم، فالله تعالى، وان فرض كونه موجباً لكنه باعتبار ما له من السلوب ككونه ليس بجوهر ولا عرض، والاضافات ككونه مع العالم وبعده متعدد اعتباراً فيصدر عنه بهذا التعدد أمور متكثرة فلا حاجة إلى وساطة العقول، والإنصاف انّ لهم ان يجيبوا بأن كون الاعتباري شرطاً لتأثير الموجد في الوجود صحيح، كما ان الله عند المليين بشرط تعلقات صفاته مؤثر، وانما الممتنع كون نفس العدمي مؤثراً، وهم لا يقولون به، وان العدمي لا يكون وسيلة للتأثير إلا إذا كان بينه وبين الأثر مناسبة مصححة للوساطة كالوجود فإنه شريف محض يصح ان يكون وسيلة لشريف محض، كما اشرنا له سابقاً؛ واما السلوب والاضافات فلا

تناسب الوساطة كما هو ظاهر، وأما جواب الطوسي بأن مرادهم ان العقل الأول انضم إلى الله فأوجد عقلاً ثانياً، وانضم هذان إليه فأوجد ثالثاً وهكذا حتى تكون الشرائط كلها وجودية، فهو خلاف ما صرح به الحكماء، فلا يدفع الاعتراض عنهم، فالحق في الجواب ما قلنا في بحث ان الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، من ان الله باعتبار ايجاد الأشياء متعدد اعتباراً، اذ صدر عنه الحياة بذاته والعلم بوسيلتها إلى آخر الصفات، ثم تصير تعلقات الصفات المتعددة الغير المتناهية وسائل لإيجاد العالم وأحداثه، فتذكر ما مرّ حتى تعلم ان ما ينسبونه إلى العقول هو بالحقيقة شأن صفاته تعالى، وما ينسبونه إلى انتظام حركات الفلكيات واوزاعها هو شأن تعلقات الصفات مع أنه يلزم على ما ذكره أماً عدم مناسبة الشرط والتحكّم مثلاً: يقولون إذا بلغ الكوكب الفلاني في الموضع الفلاني وحصل له هذا الوضع الخصوص يوجد الله بواسطة العقول وهذا الوضع والحركة زيداً مثلاً فحينئذ يقال ان لم يكن هذا مناسباً كيف يكون شرطاً، وان كان مناسباً فما

وجه مناسبتة، مع انه ان كان بإرادة الله فهو مختار، أو بغيرها،
 فيلزم التسلسل، وأما على مذهبنا فالإرادة في ذاتها مرجحة
 كما مرّ، فلا تحكم ولا تسلسل، وإذا كان موجباً واحداً
 حقيقياً (فلا يجوز ان يكون اول الصادر عنه جسماً لتركبه)
 المستلزم للتعدد (ولا) يجوز أن يكون (هيولى ولا صورة،
 لاستلزام) تحقق احدهما تحقق الآخر، ومن لازم ذلك استلزام
 (فاعلية احدهما) اي كون الله فاعلاً لإحدهما (فاعلية
 الأخرى ولا) يجوز أن يكون (عرضاً لافتقاره إلى موضوعه)
 فجعله تابعاً لجعله (ولا) ان يكون (نفساً لا اشتراط تصرفها
 بالبدن و) استدلوا ايضاً (بأن علة اول الأجسام) لكون الجسم
 مركباً متعدد الأجزاء (لا بد أن تشتمل على كثرة لئلا يلزم
 تعدد أثر الواحد) وفيه انّ الإمكان امر واحد فكيف يكون
 شرطاً لصدور الجسم (و) لا بد ايضاً (ان يستغني في ذاته
 وفعله عن الجسمية والّا) اشترط تصرفه في الجسم الذي
 صدر عنه بنفس هذا الجسم فحينئذ (لزم الدور و) استدلوا
 ايضاً (بأن دوام حركات الأفلاك لكونه إرادياً يجب ان

يكون لغرض وذلك الغرض ليس) للوصول إلى ذات ناقص
 مجرد أو مادي، ولا لنيل شبه به، ولا لنيل شبه غير دائم أو
 شبه مستقر بمعقول كامل تنهـى كمالاته ولا أن يصل إلى
 معقول كمالاته كلها بالفعل غير متناهية فحينئذ ليس هذا (الا
 لنيل شبه دائم) غير منقطع (غير مستقر) في حد (بمعقول
 كامل بالفعل لا تنهـى كمالاته، والاّ لزـم الانقطاع) في غير
 الصورة الأخيرة (أو طلب المحال) في الصورة الأخيرة لبطلان
 كون المادي بحيث يكون له كمالات غير متناهية (وليس هو)
 أي ذلك المعقول (الواجب والاّ لم تختلف الحركات فتعين
 العقل) لأنه هو الذي له كمالات غير متناهية بالفعل، فإذا ثبت
 هو، ثبت قدم العالم كما مرّ (والجواب) عن الكل أن بناء
 جميعها على أن الله موجب وواحد حقيقي وقد ثبت
 بالبراهين المارة (أن الله مختار وليس واحداً حقيقياً من كل
 وجه) بالنظر إلى خلق الأشياء كما مرّ تفصيله، وكونه في
 حد ذاته واحداً وبسيطاً حقيقياً لا يقتضي عدم صدور الكثير
 عنه بداهة مع اعترافهم بأن العقل في حد ذاته واحد وبسيط

حقيقي يصدر عنه باعتبار ما له من الصفات او الانتظامات
 امور كثيرة (ولا) اي وقد ثبت فيما مرّ انه لا (وسائل اعدادية)
 الخالقية الله تعالى (غير صفاته وتعلقاتها وان) اي والجواب (ان
 ما ذكر) من الأدلة الواهية (مبني على قدم العالم، وقد أبطلنا
 براهينه) وأثبتنا حدوثه ببراہين مرّت (وبأن) اي والجواب عن
 الدليل الثالث بأن (لا حركة) اصلاً (للفلك) بل الحركة انما هي
 للكواكب في الفلك كما تتحرك السيّارات والطائرات في
 الأرض، وعليه ظاهر قوله تعالى «كلّ في فلك يسبحون» ١-
 (او) ان للفلك في ذاته حركة، فالآية باعتبار رؤيتنا ظاهراً
 لكن (ليست دائمة) بل تنقطع وقت قيام الساعة (وليست
 صادرة عن اختيار الفلك) اذ لا نفس له (او دوامها) على
 تقدير حركات السموات في الآخرة المشار اليها بقوله تعالى:
 «يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات» ٢-، (للعبادّة
 والانقياد) وكمال الخضوع له تعالى (لا لنيل الشبه) وقد

١- الانبياء ٣٣.

٢- ابراهيم ٤٨.

علمت حقيقة الجن والملك والشياطين عندنا سابقاً، ثبتنا الله تعالى على اتباع الشريعة المطهرة الحقّة.

الباب الخامس في الإلهيات

اي مسائل الذات والصفات الذاتية والفعلية واحواله تعالى واضافاته مما لا يحتاج في حد ذاته الى سمع، بل يثبت بالدليل العقلي، وان كان مشروطاً بموازنته للكتاب والسنة كما مرّ فعلى طريق ان المحوج الى الصانع هو الإمكان نقول: (لا بد للممكنات) لإمكانها (من علة) موجودة (واجبة) لا ممتنعة بداهة ان الممتنع لا وجود له فضلاً عن الإيجاد ولا ممكنة (لاستحالة الدور) على تقدير كونه علة لنفسه او لعله (والتسلسل) على تقدير ان يكون غير متناه كل سابق علة تامة لاحقة، (وكذا) على تقدير كون المحوج الحدوث نقول لا بد (للحدوث) لحدوثه (من سبب قديم) والّا لدارا وتسلسل، قال العرفاء وصرح به الغزالي رضي الله عنه ان ما سوى الله

كتاب الله، بل عبر الغزالي بانه تصنيف الله؛ وتحقيقه انالكتاب
 اما تدويني مثل القرآن وسائر الكتب السماوية مما تكلم الله به
 تكلماً لفظياً او نفسياً؛ او تكويني اي بإيجاد الله تعالى،
 والتكويني اما آفاقي وهو صور الأشياء في علم الله، او في
 مثل عالم المثال او اللوح المحفوظ، او انفسي وهو ذوات
 الأشياء والأنفسي اما علوي كما قال تعالى: «إن كتاب الأبرار
 لفي عليين»^١، او سّجيني كما قال: «إن كتاب الفجار لفي
 سجين»^٢؛ فالمراد بالعليين غير الكفرة ولو جماداً، وبالسجين
 الكفرة وانما سمي ما سوى الله كتاباً وتصنيفاً لأنه كما يعلم
 بنقوش الكتاب دقائق المعاني وتدل عليها كذلك العالم
 بأقسامه يدل على ذات الله وصفاته، حتى بعثة الأشياء
 وإدخال بعض الجنة وبعض النار كما سترشد إلى دلائل ذلك
 كله، ثم إن البشر أقسام :

- اما ان لا يهتدي إلى هذا الاستدلال، او يستدل لا على ما
 هو عليه، وهذان ضالان .

١- المطففين ١٨.

٢- المطففين ٧.

- او يستدل على ما هو عليه فهذا محق. ثم :

- اما ان يغفل احياناً عن هذا الاستدلال لكن اذا راجع وجدانه استحضره اجمالاً او تفصيلاً، وهذا شأن العامة.

- او يكون في كل آن مستحضراً لهذا بأن لا يغفل في آن من آتات وجوده، ولو بقلبه، عن الله تعالى، ويسمى حضوراً غلمياً، لكن لا شهود له، وهذا في الولاية الصغرى.

- او يحصل له الشهود، وذلك الشهود اما بملاحظة المؤثر تعالى في الأثر بأن يجعل العالم مشكاة لإدراك تجليات ذاته تعالى، ويسمى صعوداً من الخلق إلى الخالق، أو بملاحظة الأثر من ملاحظة المؤثر تعالى، بأن يرى العالم من مشكاة تجليات ذاته تعالى، بأن يتوجه إلى الله أولاً فيرى تجلياته، ثم بواسطته يرى العالم، ويسمى هذا هبوطاً من الخالق إلى المخلوق، وهذا الأخير لأخص الخواص فهم يستدلون استدلالاً لمياً، اي بالمؤثر على الأثر، وغيرهم يستدلون استدلالاً إنياً، اي بالأثر على المؤثر، واللمي أفضل، ومن ثمة فضل كما قاله البيضاوي في تفسير قوله تعالى: «إياك نعبد وإياك نستعين». الفاتحة. ما حكاه

عن حبيبه صلى الله عليه وسلم بقوله: «لا تحزن ان الله معنا»^١، والأعلى انتقاله من الله إلى ذاته وذات رفيقه رضي الله عنه الواصل كلّ منهما إلى هذه المرتبة على ما حكاه عن كليمه عليه السلام: «إنّ معي ربي سيهدين»^٢، والأعلى انتقاله من ذاته إلى الله، لأنّ من معه لم يبلغ هذه المرتبة، فكلّ منهما راعى قاعدة كلّ الناس على قدر عقولهم فلا تدل الآية على ان سيدنا موسى عليه السلام لم يبلغ هذه المرتبة، وإلى هذا اشرنا بقولنا: (وقد شاع في الكتاب) التدويني (الإلهي الارشاد إلى الاستدلال بالآفاق) اي العالم التكويني الآفاقي (والأنفس) اي التكويني الأنفسي استدلالاً (بذواتها وصفاتها لإمكانها) كما هو الطريق الأول (او حدوثها) كما هو الثاني، وضمير المذكر العاقل في قوله تعالى: «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنّه الحق»^٣، مع ان العالم الأنفسي مطلقاً دليل امّا لتغليب المذكر العاقل على غيره،

١-التوبة ٤٠.

٢- الشعراء ٦٢.

٣- فصلت ٥٣.

فالمراد مطلق الأنفس، أو لأنّ كلاً من افراد البشر عالم صغير فيه انموذج جميع العالمين كما فصلناه سابقاً وذلك الشيوخ (لأنه) اي هذا الاستدلال الآتي (هو الظاهر في نظر الكل) حتى أخص الخواص لأنهم في ابتداء حالهم يحتاجون إليه (النافع للجمهور) غير أخص الخواص حال بلوغهم تلك المرتبة، نعم يجب على كل احد ان يستدل تفصيلاً متى تستقر فيه العقائد بحيث لا تحتمل الزوال، وعليه يحمل ما فصله قوله في البقرة: «انّ في خلق السموات والأرض»... إلى آخر الآية ١، وإذا استقرت يجب عليه ان يستدل اجمالاً، أما تجديداً او امثالاً لأمر الله في مواضع بالنظر، او لأنهم يقوى سلوك طرائق عالم الخلق فيهم كما هو معلوم عند اهله وفصلناه في رسائلنا وحواشينا، وعليه يحمل ما أجمله قوله تعالى في آل عمران: «ان في خلق السموات»... إلى قوله: «لأولي الأبواب» ٢.. (والاستكثار فيه ربما يفضي إلى اليقين) بوجود الصانع (بل التأمل فيه يفضي إلى ان الصانع لمثل هذا لا

يكون الا غنياً مطلقاً موصوفاً بجميع صفات الكمال) ومنها
 ان يخلق دارين، احدهما لجزاء الكفرة وأخرهما لجزاء
 المؤمنين؛ (منزهاً عن النقص والزوال ومن ثمة أجمع على
 هذه المقدمة) التي هي في الحقيقة مقدمتان كل كمال ثابت
 لله، ولا شيء من النقص والزوال بثابت له (وانما يختلف بين
 الحكماء والمتكلمين، أو بين بعض المتكلمين وبعض آخر منهم
 (في الصغرى) المنضمة إلى تلك المقدمة) مثلاً يقول بعض
 الإيجاب كمال) وكل كمال ثابت لله (والاختيار نقص) ولا
 نقص لله (وبعض) وهم المسلمون يقول (بالعكس) اي ان
 الإيجاب في غير إيجاد صفاته نقص، ولا نقص لله، والاختيار
 في غيرها كمال، وكل كمال ثابت لله. (وحصول الجزم
 بذاته تعالى وصفاته) مما هو معلوم ضرورة من الدين (شرط
 للإيمان) فمن لا جزم له بشيء منها ليس بمؤمن وان ظنها
 (والنظر) في حصول الجزم (بما ذكر فرض عين) فيأثم تاركه،
 وان حصل له الجزم وصح إيمانه (لكونه) اي النظر امراً
 مقدوراً سبباً (ومقدمة المعرفة الواجبة شرعاً على كل احد)

عاقِل بالغ؛ وقوله شرعاً وعلى كل احد قيد الواجبة، اي وما كان مقدّمة للواجب المطلق شرعاً على كل احد، فهو واجب كذلك (و) النظر (المتكلمي) اي الجاري على وفق قواعد المنطق والكلام كما هو شأن العلماء فهو ان كان (بحيث يدفع شبه العامة فرض كفاية في كل قرية) لأن دفع الاشكالات عن العقائد واجب، وهم لا يقدرّون ان يرتحلوا كل آن إلى قرية اخرى للتعلم (و) ان كان بحيث يدفع (شبه الفرق المبتدعة) فهو (فرض كفاية في كل مسافة عدوى) وهي التي يذهب من قريته صباحاً إليها ويرجع مساءً مع تلقيّ جواب الشبهة عادة (و) ان كان (بحيث يدفع شبه الناس كلهم كافرهم ومبتدعهم) فهو (فرض كفاية في كل مسافة قصر)؛ وذلك لأن الغالب انه ليس في كل قرية مبتدع، ولا في كل مسافة عدوى كافر ذو اليد العليا في المبارزة لكن قلما تخلو مسافة العدوى عن المبتدع الداعية، ومسافة القصر عن الكافر الداهية، فأناط الله وجوب المدافع بالواقع الغالب. (و شرط كل من المراتب الاربعة) من مراتب النظر (ان يؤانس الشخص)

الناظر ويدرك (من نفسه رشدا فيها) اي في تلك المرتبة، وان
 يكون رشده (بحيث لو باشر دراستها) اي لو تعلم تلك
 المرتبة (لم تبطل عقيدته) اذ فائدة النظر الاهتداء به إلى الحق
 فلو أبطل العقيدة فهو حرام، ربّما ينجرّ إلى الكفر (ووجود
 استاذ) اذ الغالب على الناس ان يشتبّه في اخذ اصل المقدمة
 او صورتها او كيفية انتاجها المطلوب فلو كان له استاذ أمّن
 من ذلك (حاذق ماهر) في تلك المرتبة، والّا فهو يحتاج إلى
 استاذ آخر فكيف يكون استاذ (صالح متدين) اذ غيره ماكر
 يمكر بالتلميذ فيضله، وطريق العلم بكون الاستاذ بهذه الصفة
 بالاستضافة والتواتر واخبار عدل (وكون المرتبة السابقة) على
 تلك المرتبة التي يريدّها (ملكة للمتعلم) والّا لربما ضل واضل
 (وهذا الكتاب كافل بالمرتبة الرابعة) لكن (لمن اتقنه) حق
 الإتيان (وحفظه مع رعاية الشروط والحق كما مرّ) في فصل
 الوجود، وسيأتي في بحث الصفات (ان وجوده تعالى) بمعنى
 سبب صدور الآثار (وتعيّنه) بمعنى ما يفيد الهاذية (عين ذاته)
 ماصدا (فداته) تعالى وهويته الشخصية (مخالفة لسائر

الذوات) في كل شيء إلا (في إطلاق اسم الذات والموجود
 مثلاً) كإطلاق لفظ العالم والقادر (ولا حقيقة نوعية له) والّا
 لزم تركّبه وإمكانه ونقصه كما مرّ (و) الحق ايضاً (ان كونه
 ازلياً) قديماً لا أول له (وأبدياً) لا يمكن عدمه الطارىء (غني عن
 البيان) لدلائل وجوب الوجود عليهما صراحة (و) الحق ايضاً
 (ان اكتناه ذاته وصفاته) اي العلم بكنه ذاته وحقيقة صفاته
 (غير واقع اجماعاً بين الحكماء والمليين) والمسلمين وغيرهم،
 اذ بين التراب ومعرفة ربّ الارباب بون بعيد (وهل يجوز)
 اكتناهما (في الآخرة) كما قاله بعضهم (لأنه يُرى) في الآخرة
 وكل من يُرى يعلم الرائي كنهه (أولاً، والحق الثاني) ويمنع
 كبرى دليل الأولين (إذ لا يلزم من وقوع الرؤية الاكتناه
 كما في العامي) فإنّه (يحيط بذاته ولا يعلم حقيقته)، وإليه
 يشير مثل: «بسم الله الرحمن الرحيم»-١، و«اقرأ باسم
 ربك»-٢، و«سبح اسم ربك»-٣، فإنّه يدل على ان ذات الله لا

١- النمل ٣٠.

٢- العلق ١.

٣- الأعلى ١.

يُعلم للبشر الآ بمفهوم اسمائه (ولأنه) اي الاكتناه (فرع
الإحاطة بداهة) إذ من لم يحط بالشيء لا يعلم حقيقته لجواز
ان تكون حقيقته غير ما ادركه (ولا يمكن الإحاطة بذاته
تعالى وصفاته، لأن شعشة تجلياته تدهش العقول وتحير
النفوس، كيف) لا تدهش ولا تحير (وشعاع الشمس مانع عن
حقيقة ادراكها، فكيف بمفيض النور عليها وعلى كل شيء
والاستدلال عليه بأن الاكتناه) اما ان يحصل بداهة، او
بالحد، او بالرسم، اذ لا رابع، مع ان الاكتناه (البديهي باطل
بداهة) اذ غاية الامر ان يرى ذاته وهو لا يستلزم الاكتناه
فضلا عن بداهة، (او) الاكتناه (بالحد ممتنع) ايضاً (اذ) لا جنس
ولا نوع له تعالى، ولا لصفاته (وما لا جنس له لا فصل له،
وما لا فصل له لا يحد) كما ثبت في الميزان (او بالرسم
فكذلك) اي فهو باطل (اذ) الرسم طريق للعلم بالشيء بالوجه
(والعلم بالشيء بالوجه علم بذلك الوجه لا بالشيء) مثلاً:
قولنا الانسان كاتب، علم بالكاتب لا بالانسان (ضعيف لجواز
اختيار الشق الاول، والقول بالبداهة لبعض الاصفياء) لكن

(فضلاً) ولطفاً (منه تعالى) لا استحقاقاً واستعداداً للعبد، إذ لله
 ان يتفضل على عبده بما شاء (ولجواز) اختيار الشق الثالث
 والقول بصحة (لزوم المرسوم للرسم لزوماً بيناً) على ان
 الرسم اذا كان تنبيهاً فربما يستحضر به حقيقة الشيء، وكذا
 إذا كان آلة لملاحظة تعقل الأفراد مثلاً: يعلم كل احد ان زيدا
 مثلاً قائم بنفسه، قابل للابعاد، نام حساس، متحرك ناطق حتى
 ان الصبي المميز يعلم ذلك اجمالاً، وان كان لا يعلم ان هذا
 ما هو، وكيف هو ولا يعلم انه ذاتي، فاذا قلت الإنسان كاتب،
 تحضر تلك الأفراد في قلبه، فالرسم كان طريقاً للعلم الذاتي،
 وفرق بين العلم بالشيء والعلم بذاك العلم، فغايته ان لا يعلم
 علمه، ولا كون معلومه ذاتياً، فإطلاق ان العلم بالشيء بالوجه
 ليس علماً بذاك الشيء ليس في محله (ثم ان كانت صفات
 الله) اي ما يثبت له تعالى خارجاً او ذهنياً (كمالات
 واضدادها نقصاً فصفة ذاتية) لعدم امكان وجود الذات
 بدونها سواء كانت عيناً أو لا وهي اما (سلبية) ككونه ليس
 بجسم ولا عرض ولا في مكان، (او ثبوتية) ككونه عليمًا

سميعاً حياً وكاملاً الصفات الزائدة على القول بها (أو لا)
كانت كمالات ولا اضدادها نقصاً، (فإن كانت تعلقات
القدرة والإرادة بإيجاد الغير) ككونه خالق زید (أو تكميله)
ككونه خالق العلم فيه (ففعلية) وتكميلية لا كمالية فكون الله
في ذاته قديراً مريداً، أي من شأنه أن يرجح الأشياء ويوجد لها
صفة كمال، وضده نقص، والألزم كون الله عاجزاً
كارهاً؛ وكونه مريداً لإيجاد العالم خالقاً له ليس ضده نقصاً،
إذ لو لم يخلق الله شيئاً لم يكن في ذاته نقص، وإنما النقص
أن لا يمكن منه (هي) أي الصفة الفعلية (التكوين بأقسامه)
كالإحياء والإماتة والتسويد والتبييض والتزريق (والا) تكن
تلك التعلقات، (فإن كان لغيره تعالى فيها اختيار ككونه مريداً
ومعلوماً لنا، فأحوال، أو لا يكون) لغيره فيها اختيار
(فإضافات ككونه قبل العالم ومعه وبعده، فالعلم به تعالى
إنما هو بصورة مخترعة) حاصلة تلك الصورة (بتعداد تلك
الصفات) إلى أن يحصل له كلي منحصر في ذاته تعالى
يصيره جزئياً بمعنى ما لا يقبل الشراكة عنده، وهذا شامل لكل

بشر (او) العلم حاصل (بشهود) تجليات (ذاته بعين البصيرة
 للعرفاء) مطلقاً او بشهود ذاته (بالبصر) الظاهر (في القيامة
 لداخل الجنة، وفي الدنيا لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
 وموسى عليه السلام) فإن تعداد الصفات والشهود المذكور
 يكون سبباً لعلم ذاته وصفاته بوجه ما، وان امتنع اكتناهما
 كما مرّ. اذ علمت ذلك فتشرع في الصفات السلبية: (فلا
 جزء له تعالى) لا ذهنأ ولا خارجاً، لا مقداريأ ولا غير
 مقداري، اما الذهني والغير المقداري، اعني الهيولى والصورة
 فثابت بداهة (اذ لا حقيقة نوعية كما مرّ) واما المقداري فلأنه
 فرع التركيب وهو نقص على ان جزأيه إما واجبان او ممكنان
 او مختلفان، وقد مرّ بطلان الكل (ولا تعدّد للواجب) اي يمتنع
 ان يكون له فرد غير ذاته تعالى (لان) تعدد الفرد انما هو اذا
 كان له حقيقة نوعية أو جنسية وتعدد فرد الجنس بانضمام
 فصول منوعة إلى الجنس، وتعدد فرد النوع بانضمام عوارض
 مشخّصة إلى النوع وهذا باطل لأنّ (ما به الامتياز إما نفس
 الماهية) على تقدير ان لا جنس لها (او جزؤهما) على تقدير ان

لها جنساً (أو لازمها) ومعلوم ان العلة التامة الواحدة لا يصدر
 عنها أثران (فلا تعدد) للأفراد حينئذ (أو منفصل) حاصل بالغير
 (فيحتاج الواجب في تحقيقه وتشخصه إلى الغير فلا
 وجوب) ذاتياً له، وأما احتمال ان لا يكون لشيء منها ماهية
 جنسية أو نوعية بل يكون كل منها هوية شخصية بسيطة
 موجودة متشخصة بذاتها في ذاتها كما هو الحق في الله تعالى
 فباطل لأنه إن أمكن اتحاد آثارها كانت مشتركة في شيء
 يقتضي ذلك اتحاد الآثار، بداهة ان ما لا اشتراك بينها في
 شيء لا يمكن اتحاد آثارها فحينئذ يحتاج كل إلى ما به
 الامتياز ونسوق ما مر، وان لم يمكن اتحاد آثارها فقد ثبت
 بالبرهان ان العالم يحتاج إلى صانع واجب فإن كان أثر
 الصنع أثر الواحد منها وعدم الصنع أثر الآخر فهو ناقص ليس
 بواجب، أو كان أثر صنع بعض العالم أثراً لواحد والآخر أثراً
 للآخر، فيلزم نقص كل منهما فليس شيء منهما واجباً، ولأنه
 (لو أمكن واجبان) ومن لازمه ان يكونا مستقلين في ايجاد
 العالم (فكما يمكن ان يتوافقا تفويضاً) بأن يفوض أحدهما

الأمر كله إلى الآخر (او توزيعاً) كأن يتقاولا أن يعمل أحدهما
 يوماً أو في قسم من العالم، والآخر يوماً آخر أو في القسم
 الآخر (او اجتماعاً على شيء واحد) بأن يجتمعا مع امكان
 استقلال كل في كل فعل ان يوجد معا الأشياء قطعاً للتنازع
 (كذلك يمكن ان لا يوافقا على شيء) مما ذكر (بل يريد كل
 ضد ما أراده الآخر بل هذا) التخالف (أولى بل متعين لأن
 مقتضى ذات الواجب حب الغلبة المطلقة والرياسة المطلقة)
 اذ عدم حب الغلبة اما لخوف ضرر او لطلب نفع وكل منهما
 نقص اذ واجب الوجود لا يتضرر ولا يتنفع بشيء (ومن
 ثمة) أي ومن أجل اقتضاء الوجوب حب الغلبة المطلقة
 والرياسة المطلقة (ورد في الشريعة ان القرب إلى كل شيء
 بيان المناسبة والقرب منه تعالى ببيان التضاد في الأوصاف)
 بأن يعترف الشخص بكونه عدماً جهلاً عجزاً إلى غير ذلك
 من سمات النقص واذا امكان ان يريد ضد ما اراده الآخر
 (فان لم يحصل أحدهما) الاضافة للجنس أي شيء منهما
 (ارتفع النقيضات او حصلاً فاجتماع النقيضين او) حصل

(أحدهما) فقط (بهما) فهو عين التوافق في الاجتماع (فلا استقلال أو بأحدهما) فقط (فترجيح بلا مرجح) إذ لا يكون ذات أحد الإلهين مرجحاً فإن كان المرجح عجز الآخر في ذاته أو بقوة الخالق فهو ناقص أو بمنفصل فكل منهما ناقص (أو) حصل (بكل منهما) استقلالاً (فتوارد علتين مستقلتين على شيء واحد) خلاصة هذا الدليل استلزام إمكان التعدد لإمكان التمانع المستلزم لارتفاع النقيضين أو اجتماعهما أو عدم استقلال واحد منهما أو الترجيح بلا مرجح أو توارد علتين مستقلتين والكل باطل، ولأنه لو أمكن إلهان، فإما أن لا يتمكن واحد منهما من مخالفة الآخر أو يتمكن كل منهما أو أحدهما من ذلك، والكل باطل ولا رابع (لأن أحدهما) على سبيل منع الخلو (أن لم يتمكن من مضادة الآخر) ومخالفته (عجز) فهذا صادق بأن لا يتمكن شيء منهما أو واحد فقط (وإن تمكن) أي هذا الأحد الصادق بكل منهما وبواحد من مخافة الآخر فيمكن أن يريد أحدهما شيئاً والآخر نقيضه (فإن لم يقع شيء من مرادهما لزم عجزهما و) لزم (ارتفاع

النقيضين او وقعا معاً فاجتماعهما (و) وقع (أحدهما) فقط (فعجز أحدهما) لازم (و) كذا (الترجيح بلا مرجح) ان بقيا على التخالف (او) لزوم (عدم استقلالهما) ان وافقاً، (و النصوص) القرآنية والحديثية المرشدة إلى الاستدلال على عدم تعدد فرد الواجب والخالق والمعبود (كثيرة ومثل قوله تعالى «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا»^{١-١}) ان قيل هل قوله: «الا الله» بيان للواقع لأن العرب كانوا يعتقدون وجود آلهة مباينة له تعالى سواء مع كون الله إلهاً أيضاً كما كان ذلك عقيدة بعضهم أو لا، كما كان رأي بعض آخر منهم، قلنا: ظاهر كلام البيضاوي انه بيان للواقع لكن التحقيق الذي سنح لي ان لفظ «كان فيهما آلهة الا الله» يدل قبل دخول «لو» عليه بمنطوقه على وجود آلهة فيهما وبمفهومه على عدم وجود الله فيهما مؤثراً فإذا دخلت «لو» عليه ارتبطت بكل من المنطوق والمفهوم فيكون المعنى: لو كان فيهما آلهة ولم يكن الله فيهما لفسدتا، وتفصيله انه لو كان فيهما آلهة سواء كان الله واحداً

منهم او لا لفسدتا للتمانع، فيكون بهذا الاعتبار رداً على
 المشركين بقسميهم، وأنه لو لم يكن الله مؤثراً فيهما لفسدتا
 لإمكان العالم المستلزم للاحتياج إلى المؤثر فيكون بمنطوقه رداً
 على المشركين وبمفهومه رداً على المعطلة على أنه لو كان بيانا
 للواقع يكون النتيجة: ليس فيهما آلهة، ونفي الجميع يصدق
 بثبوت اثنين كما في فن المعاني ان قولنا: لا رجال في الدار
 يصدق مع كون رجلين فيها، فلا يدل على نفي اثنين بل ربما
 يصدق بنفي المفرد ايضاً كما اذا قال: ما جاءني رجال، وأراد:
 ما جاءني احد منهم (دليل التمانع) اذ المراد بالفساد عدم
 التكون وحاصل الآية انه لو كان الإله متعدداً لتمانعا بأن يريد
 كلُّ ضد الآخر، ولو تمانعا لم يتكون العالم. أما الصغرى
 فظاهرة كما هو مشاهد عادة كلية من مخالفة المشركين.
 وأما الكبرى فلأنه لو عجزا أو عجز أحدهما عن مخالفة
 الآخر أو اتفقا لم يحصل التمانع، وان تمانعا فحصول مراديهما
 وعدم حصول شيء منهما باطل، وكذا حصول مراد
 أحدهما، لأن الآخر يمنعه منه فالآية الشريفة في الحقيقة قياس

مركب من اقتراني شرطي مركب من متصلتين واستثنائي غير مستقيم مركب من شرطية هي نتيجة القياس الأول ورافعة، وطويت الرافعة لدلالة لو عليها لأن «لو» الاستدلالية وضعت في عرف اللغة للدلالة على ان انقضاء الجزء المعلوم يستلزم انتفاء الشرط المجهول عند السامع مع قطع النظر عن كون الانتفاءين في الماضي او غيره، كما ان «لو» اللغوية وضعت بحسب أصل اللغة للدلالة على ان انتفاء الجزء في الماضي سبب لانتفاء الشرط فيه مع كون كل من الانتفاءين معلوماً عند السامع، وطوى الاقتراني رأساً لأن مقدم صغريه مقدم الآيه، وتالي كبريه تالي الآيه، وذكر أحد المتلازمين يدل على الآخر، ولما كان مظنة أن يمنع ملازمة الآيه بإمكان التوافق، أشرنا إلى دفعه بقولنا (فإن أريد نفي وقوع التعدد فالحجة إقناعية) لا برهانية (والملازمة عادية) لأن العادة جارية بمخالفة الشركاء كما قال تعالى: «ولعلا بعضهم على بعض» ١. لا قطعية لإمكان التوافق (فحينئذ يخاطب به) أي

بمثل هذا القول (عوام الناس) الذين لا يهتدون للبراهين (على ان) القول بالواجب انما هو للحاجة إليه في إيجاد العالم مع ان تلك (الحاجة تندفع بواحد والزيادة) على الواحد (لا يدل عليها عيان ولا برهان فالأصل عدمها) غاية الأمر أنه لو لم يتم دليل على بطلان التعدد ان يمكن التعدد، وامكان الشيء لا يستلزم وقوعه كما هو ظاهر (ومن ادعيها) اي الزيادة الواقعة (فعليه بالبيان) وأنى له ذلك (او) اريد بمثل الآية (نفي الإمكان) للتعدد (فالحجة قطعية والملازمة عقلية) بداهة ان إمكان التعدد يستلزم إمكان التمانع المستلزم للمفاسد المذكورة (نعم هذه البراهين انما تدل على عدم إمكان تعدد الواجب اذا كان) المتعدد كل منهما (ذاتا) لا وصفا (من شأنه التأثير) في العالم (لا إذا كان البعض صفة) لأن الصفة لا تقدر على التمانع ولا يصدر عنها بمجرد ذاتها مع قطع النظر من موصوفها أثر بداهة ان وجود الصفة تابع لموصوفها (لازمة للواجب بالذات) بيان للواقع لأن الصفة اذا كانت واجبة لا يصح ان تكون صفة للممكن او الممتنع ولا ان تكون صفة

مفارقة للواجب بالذات (فقول بعض كالشيخ حميد الدين
 الضريري بكون صفاته تعالى واجبة الوجود) بالذات
 (معقول) لا انه غير معقول كما قاله بعض (لا يخالف البرهان
 اذ لا بأس) ولا ضرر (في وجوب وجوداتها المحمولىة) بأن لا
 يؤثر الله فيها وتكون مقتضى ذواتها (و) لا بأس في (كونها
 محتاج إليه تعالى في وجوداتها الرابطية) كما ان صفات
 البشر تحتاج اليه في الوجود الرابطي لأنه علة قابلة لها، لا
 المحمولى لأن فاعل الكل هو الله. غاية الفرق ان محمولي
 صفات البشر من الله ومحمولي صفاته من نفسها ولما امكن
 ان يقال الاحتياج ينافي وجوب الوجود قلنا (واحتياج
 الواجب اذا كان صفة إلى القابل من مقتضيات ذاته) بداهة
 ان الصفة ما تقوم بالغير (فلا ينافي وجوبه) وانما المنافي
 للوجوب إذا احتاج إلى علة فاعلة بالنظر إلى الوجود
 المحمولى فليس قول هذا البعض بديهي البطلان، فمقتضى
 قاعدة: ما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان ما لم يدرك عنه
 قائم البرهان امكان وجوب الصفات، وقاعدة: ان ما لم يدل

عليه عيان ولا برهان العدم عدم تحقق كونها واجبة بالذات،
فالأصل هو إمكانها، ثم التوحيد أمّا في وجوب الوجود، او
في المعبودية، او في الخالقية، وكل من الثلاثة يستلزم الآخرين
عقلاً ونقلاً، والإشراك ثلاثة ايضاً كل يستلزم الآخرين
(والمشركون هم الثنوية) القائلة بالنور والظلمة (والمجوس)
القائلون «باهر من» الشيطان خالق الشر «ويزدان» الله خالق
الخير (وعبداء الأصنام والكواكب) وإنما كان هؤلاء مشركين
(لاستلزام المعبودية) القائل بها هؤلاء (الوجوب والمشتون
للولد) له تعالى للزوم التجانس بين الولد والوالد والصاحبة
(وما ورد في الإنجيل) بزعم النصارى (من كونه تعالى ابا
لعيسى عليه السلام) فباطل بأن هذا النقل غير صحيح ولو
سلم فهو آحاد غير مفيد في العقليات التي بناؤها على القطع
واليقين ومعارض بدلائل نقلية وبراهين عقلية، فهو محرف
اتى به داعية النصارى المبطلون (وبعد) تسليم (صحة النقل
وعدم التحريف) وكونه متواتراً (مؤول بإطلاق الأب على
المربي) ليوافق الأدلة القطعية، وكل عاقل يعلم ان التوالد نقص

مستلزم للتجانس (واما القائلون بقدّم الصفات) وهم اهل السنة (او بخلق الحيوان لأفعاله أو) خلق (الشيطان للقبائح) وهم المعتزلة (او بقدّم العالم) وهم الحكماء (فيالغون في التوحيد) ويقولون ان واجب الوجود المعبود بالحق واحد. ويقول اهل السنة لو لم يكن لله صفات زائدة لكان واحداً حقيقياً من كل وجه وموجباً في خلق العالم وهو ينافي وجوب الوجود ووحدته الذاتية. ويقول المعتزلة: لو لم يكن العبد خالقاً لفعله والشيطان خالقاً للقيح، لزم نقص الواجب باتصافه بالقيح، وسيأتي الجواب عن هذا. وقالت الحكماء: لو لم يكن العقول قديمة مبادي للعالم القديم، لم يتمكن الله من خلق العالم، وهو نقص كما مرّ دليلهم مع إبطاله (الا انّ الثاني) اي القول بكون الحيوان او الشيطان خالقاً (بدعة قبيحة والأخير) اي القول بقدّم العالم (كفر) والضابط ان ما كان مخالفاً للإجماع الضروري أو المشهور في الدين فكفر كالأخير وغير ذلك، فإن كان مخالفاً لمجمع عليه خفي او للدليل القطعي فهو حرام ليس بكفر .

(وليس) الواجب (بجسم ولا عرض ولا جوهر فرد
للاحتياج) اي لاحتياج كل إلى التحيز في الحيز مع ان
الجسم لكونه مركباً يحتاج إلى الأجزاء، والعرض إلى محل
يقومه (ولا يتحيز) تصريح بما علم التزاماً، لأن التحيز بالذات
من خواص الجسم والجوهر الفرد وبالتبع من خواص العرض
كما قلنا (للزوم الاحتياج) إلى الحيز (ولأن التحيز من خواص
المادي نعم هو تعالى يقارن الأمكنة) حين وجودها (وعدمها)
حين عدمها بلا حاجة وحلول (كما مر) في بحث الكم
والمكان (ولو أريد بالجوهر القائم بنفسه وبالجسم الموجود
وبلا قيد الإمكان فيهما) ومع عدم التركيب (يمتنع شرعاً) لعدم
ورود الاذن (واحتياطاً لا عقلاً) لأنه تعالى واجب موجود قائم
بنفسه (والقول) من طرف المجسمة الضالة (بأنه جسم على
صورة انسان أو غيره و) انه (في جهة العلو مماساً للعرش او
محاذياً له تمسكاً) بحسب زعمهم (بظواهر الآيات
والأحاديث، مثل: «وجاء ربك» ١، و«الرحمن على العرش

استوى» ١- «انّ الله خلق آدم على صورته» (و كذا الاستدلال بالدليل العقلي الاول) (بأن كل موجود اما جسم او جسماني) اي هيولى او صورة او صفة للجسم (و) الثاني ان كل موجود (متحيز او حال فيه و) الثالث انه (متصل بالعالم او منفصل عنه جهالة لأنّ كلاً من تلك المنفصلات الثلاث (غير مانعة خلو) فلا حصر لأنّ المجرد خارج عنها ومجرد الاحتمال يمنع الاستدلال (و النصوص) من الاحاديث والآيات (مصروفة عن ظواهرها لمعارضة الأدلة القطعية العقلية المؤيدة بالنقل) مثل قوله تعالى: «ليس كمثله شيء» ٢- (فإما ان تؤوّل) تلك النصوص بمثل ما قلنا في بحث المكان او الزمان وبما مرّ من انّ البشر عالم صغير أُنموذج جميع العالمين حتى عالم اللاهوت، فالمراد انّ الله خلق آدم أُنموذجاً لصفاته، اذ المراد بالصورة الصفات، حيث جعله موجوداً حياً عليمّاً سميعاً إلى باقي الصفات (وهو) اي التأويل الذي هو

١- طه ٥.

٢- الشورى ١١.

طريق الخلف (أحكم) أي أشد رسوخاً في أذهان القاصرين
(او يفوض علمها إليه تعالى وهذا أسلم) من الوقوع في غير
المراد، وهو طريق السلف فيقال كل منها معلوم والكيف
مجهول ولا بدع في ذلك اذ لا نعلم نحن شيئاً من حقائق
ذاته وصفاته ومتعلقاتها فالإيمان به واجب والبحث عنه بدعة
بل كاد ان يكون كفراً (ولا يتحد) الواجب (بغيره) بأحد انواع
الإتحاد الأربعة المارة في فصل الوحدة والكثرة (لما سبق) من
امتناع الرابع بداهة في الواجب وغيره (وللزوم الانقلاب) في
الثلاثة الأولى أي الوحدة الاتصالية والاجتماعية او بطريق
الكون والفساد (وان صار) الله بها (ممكناً فقط واجتماع
الوجوب والإمكان ان لا) يصير ممكناً فقط، ولا يحل حلول
الصفة في الموصوف، او الصورة في الهيولى، أو النفس في
البدن فهو غير تحييزه (في غيره) كل ذلك (لامتناع الحاجة)
اللازمة للحلول (ونقل الحلول عن النصارى في) حق سيدنا
(عيسى عليه السلام وعن بعض غلاة الشيعة في) حق سيدنا
(علي عليه السلام) والكل كفر باطل بداهة وبرهاناً (واما

كون الشيء مظهراً له تعالى لدلالته عليه أو كونه واسطة
 عادية في ظهور آثاره تعالى (كالولي) فإنه مظهر لتصرفات
 الهيّة وجذبات رحمانيته (والعالم الباهر) فإنه مظهر لعلوم
 صمدانية ومعارف أحدية (أو اظهار الله تعالى في مثل المنام)
 كالمكاشفة الشهودية (تجلياته في صور مع علم النائم)
 والمكاشف (بأن تلك الصور ليست الله حقيقة) بل هي
 مظاهر ومرايا لأنوار ذاته وصفاته (فخارج عن محل النزاع)
 وليس حلولاً لله تعالى في شيء (وصحيح) بل واقع كثيراً.
 قال ابن حجر في التصوف من الفتاوي الخاتمة بعد كلام، قال
 الغزالي رضي الله عنه: ومثل ذلك من يرى الله في المنام فإن
 ذاته منزّه عن الشكل والصورة ولكن تنتهي تعريفاته إلى
 العبد بواسطة مثال محسوس من نور أو غيره ويكون ذلك
 المثال حقاً في كونه واسطة في التعريف فيقول الرائي: رأيت
 الله في المنام، لا يعني اني رأيت ذات الله كما يقول في حق
 غيره، انتهى. (ويمتنع ان يكون حادث صفة حقيقية له تعالى
 لأنه ان كان) هذا الحادث (صفة كمال كان الله قبله ناقصاً)

لخلوّه عنه (والآ) يكن صفة كمال سواء كان صفة نقص او
لا (فكونه معه غير كامل) ولما امكن ان يقال القدر المشترك
قديم وكامل وكل من أفراده حادث كامل، أشرنا إلى
الجواب بقولنا (ولا يصح قدم المشترك وحدوث الجزئيات
كما مر) من ان المجموع المركّب من الحوادث حادث مع انه
باطل ببراين التسلسل (واما اتصافه) بأوصاف اعتبارية
كاتصافه تعالى (بالتعلقات الحادثة) للصفات (او بما يتجدد
من السلوب والإضافات والأحوال كخالقية زيد الآن)
مثال التعلقات (وعدم قدرته على ايجاده بشرط وجوده)
الحاصل هذا بإرادته في السلوب (للزوم تحصيل الحاصل)
باختياره (وكونه معه) في الإضافة (ومعلوماً له) في الأحوال
(فصحيح) واقع (وفاقاً لعدم دلالة الدليل على استحالته) بل
يدل الدليل على جوازه ووقوعه.

فصل

في الصفات الذاتية الثبوتية

لا بد أولاً من تحرير محل النزاع فقلنا (لا نزاع في) مقدمات الأولى (انه ورد بإجماع الأنبياء عليهم السلام والكتب السماوية) وإجماع الناس كلهم حتى الحكماء (ان الله حي عليم مريد قدير سميع بصير متكلم و)، الثانية (ان مصداق المشتق) اي تلك المحمولات (عين مصداق الله) الموضوع كما هو قاعدة الحمل المتعارف الايجابي ومن لازم ذلك ثبوت المعاني الحديثة له تعالى أعني كونه حياً عليمًا إلى آخره (و) الثالثة (ان الكتب السماوية وردت على حسب متفاهم العرف واللغة و) الرابعة (انه) اي الشأن (لا تصرف) خطابات تلك الكتب (عن ظواهرها مالم يدل دليل قطعي على الصرف) مثال المنفي (كما في: «يد الله فوق أيديهم»-١-). بدلالة الدليل على امتناع اليد الحقيقية له تعالى (و) والخامسة

(انه يستفاد من تلك القضايا زيادة الصفات السبع على الذات بحسب اللغة والعرف كما مرّ اول العرض) فبعد الاتفاق على تلك المقدمات وعلى ان المعاني الحديثة ثابتة له تعالى اختلفوا في امور هل الصفات زائدة اولا؟ وهل كل معنى حديثي غير الحديثيات الأخرام لا(فافترق الناس فرقا) ستة(فذهب جمهور المسلمين) العرفاء والفقهاء والمحدثين والمتكلمين(لهذا الدليل) المركب من تلك المقدمات(لا قياسا للغائب) وهو الله تعالى(على الحاضر) وهو البشر(حتى يتّجه) عليهم(انه قياس فقهي) مفيد للظن وهو لا يعتد به في العقائد(ولا يفيد اليقين الواجب) في العقائد(مع انه وهمي محض إلى زيادة السبع و) إلى (مغايرة اثر كل) وهو المعنى المحدث ولوازمه (للاخريات) اي لآثار الاخريات (كما سيأتي) بيان تلك الآثار كل في محله (سواء كانت) تلك الصفات الزائدة (واجبة الوجود) الحمولي (كما هو مذهب) مثل (الشيخ) حميد الدين (الضريري، أو ممكنة غيراً) بمعنى نقيض هو هو (كما هو مذهب الجمهور او لا عيناً) بمعنى هو هو(ولا غيراً)

بمعنى جواز الانفكاك ولو عرفا (كما هو مذهب الأشاعرة
 والماتريدية فثلاث) أي فمذاهب من قال بالزيادة ثلاث
 (والنزاع بين الأخيرين لفظي كما مر) في فصل الوحدة
 والكثرة من اتفاق الكل على جواز عدم انفكاك شيء من
 الصفات عن الله ولا بعضها عن بعض وفاقا، ولا في صحة
 الحمل، فالنزاع إنما هو في إطلاق لفظ الغير (ومذهب الصوفية)
 أي بعضهم كابن عربي ومولانا عبد الرحمن الجامي قدس
 سرهما (إلى كونها) أي كون مثل الحياة والعلم من السبع
 (عينا) لله ماصدقا (وتعدد آثار السبع) وذلك (لمعارضه كون
 العينية كمال التوحيد للدليل المار) وحاصله أن الزيادة
 المستفادة من الإجماع والكتب السماوية عارضها الدليل
 العقلي القطعي وكل ما عارضه ذلك يصرف عن ظاهره. أما
 الكبرى فلمقدمة الرابعة المجمع عليها. وأما الصغرى فلأن
 احتياج الله في حصول الآثار إلى الصفات الزائدة يستلزم
 نقص الله وتعدد القدماء وكل منهما ينافي كمال التوحيد،
 وستعرف جواب الجمهور عن هذا (و) ذهب (المعتزلة إلى

العينية) لعين دليل الصوفية (وكون الآثار ثلاثة) الكون حيا
 وعليما وقديرا، وارجاع آثار الأربعة الآخر إلى احد الأخيرين
 (اذ الإرادة) عندهم (اعتقاد النفع، والسمع والبصر علم
 بالمسموعات والمبصرات فراجعة إلى العلم) أي فتلک الثلاثة
 من أقسام العلم (والتكلم) اللفظي (ايجاد الكلام في الغير
 فراجع إلى القدرة ولا كلام نفسيا له تعالى) عندهم، وسيأتي
 شبههم مع جوابها (و) وذهب (الحكماء إلى العينية) ايضا
 (وكون الآثار اثنين) الكون حيا والكون عليما والآثار الآخر
 راجعة إلى الثاني لأن الله موجب عندهم (فلا قدرة له بمعنى
 صحة الفعل والترك ولا إرادة له بمعنى الترجيح، ولا كلام
 له وسمعه وبصره راجعان إلى العلم) وقد مرّ أن الله
 مختار، فله قدرة وإرادة بمعنى ما ذكر، وسيأتي دليل اثبات
 الكلام وزيادة السمع والبصر على العلم، ولما اعترض عليهم
 بأن سلب القدرة والإرادة عنه تعالى ينافي اعترافهم بكون الله
 قديراً مريداً دفعوا ذلك بما اشرنا له بقولنا (نعم له تعالى
 عندهم قدرة بمعنى الأعم) الشامل للإيجاب (وتسمى عناية)

وإرادة (أزلية بمعنى ان شاء فعل) وأوجد (وان لم يشأ لم يفعل) بل امتنع الفعل (وشاء بمعنى علم، ولم يشأ بمعنى لم يعلم والأول) اي العلم (واجب والثاني) أي عدم العلم (ممتنع) فهي عين الإيجاب (والحق تغاير آثار السبع كما يأتي والتوقف عن العينية والزيادة) بأن نؤمن بأن الله حي عليم إلى آخر الصفات، ولا نقول أنها عين او زائدة (لأنه لم يتكلم فيها) صراحة (النبي صلى الله عليه وسلم ولا الأصحاب عليهم السلام ولا القرن الأول من التابعين، ولو كان البحث مرضيا له لتكلموا فيه ولتعارض الدليل الظاهر) في الزيادة (لكون العينية كمال التوحيد، ولعل قول الامام الأشعري عليه السلام لا عين ولا غير اشارة إلى التفويض، وأما تقرير المحقق الدواني قول بعض الاصفياء ان المسألة لا تعلم الا كشافا فهو) ان لم يكن صحيحا في نفسه لأن شعشة تجليات ذاته وصفاته تمتع عن ادراك الزيادة ولأنه لما يصدر آثار السبع عن كلية ذاته وليس مثل البشر في توزيع الآثار، حيث يصدر التكلم من المخارج والسمع عن الاذن والبصر عن العين،

يزعم الرائي ان المؤثر هو الذات البحت (وان كان صحيحا
في نفسه) بتقدير ان يكون من متفرعات مثل إلهام الخواص
(لكن الكشف) كما مر من غير المعصوم (يجب ان لا يتبع
في الحكم الديني الا اذا ساعده العقل الصحيح) من الله
ورسوله صلى الله عليه وسلم، على ان الحق كما قاله الإمام
الرباني قدس سره ان الولي الناقص وهو من له الولاية
الصغرى قد يرى العينية لأنه لفائه في الله تعالى يتنسى غيره
حتى نفسه. واما من له الولاية الكبرى أو الولاية العليا،
فلكمال قوته وكونه باقيا بالله لا يتنسى غيره، فهو مع فائه
يرى الصفات الزائدة... وينكشف عنده الزيادة. وأجابوا من
دليل العينية بما قلنا (ثم رأيت) بعد التوقف لما ذكر (بعض
محققي الصوفية) الصفية، جزاهم الله عنا وعن الإسلام
والمسلمين خير الجزاء (الرئيس في علمي الظاهر والباطن)
وهو شهاب الدين السهروردي صاحب عوارف المعارف،
والإمام الرباني قدس الله سرهما تلك المسألة (بأن الحق تعالى
بذاته) في ذاته عن ذاته (لا بزيادة الصفات بصر) أي مبدء

لانكشاف المبصرات عنده انكشافاً تاماً (وبصير) نظير الضوء
 ضوء ومضيء (علم) اي مبدء لتعقل المعقولات (وعليم) إلى
 آخر الصفات اي حياة حي قدرة قدير، إلى غير ذلك (وينشأ
 عنه بذاته آثارها) أي ما من شأنه ان يكون اثرًا للصفات
 الزائدة من كونه تعالى حيا عليماً إلى آخر المعاني الحديثة
 ولوازمها (التي هي وسائل اعدادية) كما مر في مسألة الواحد
 لا يصدر عنه الا الواحد (فهو تعالى بذاته) بلا حاجة إلى زيادة
 الصفات (مصدر جميع الكمالات بل عين كل كمال)
 وتحقيق ذلك انه مر في اوائل باب العرض ان المصدر مطلقا
 له معنى اسمي وحدثي ويزيد المتعدي بأن له حدثين آخرين
 وان البشر مثلاً في كونه موجوداً حياً له مقامات الأول زيادة
 الوجود والحياة بمعنى «هستی وزندگی» عليه، والثاني اتصافه
 بتلك الصفات الزائدة، الثالث: انه لولا هذان لم يكن موجودا
 بمعنى الكون، ولا حياً، ولم يصدر عنه آثار الوجود والحياة، وله
 في كونه عليماً مريداً قديراً سميعاً بصيراً متكلماً مقامات
 الأول زيادة تلك الصفات. الثاني: اتصافه بها. الثالث: توجهه

إلى آثار تلك الصفات، الرابع: إيجاد تلك الآثار ويسمى تلك
 الثلاثة: مصادر مبنية للفاعل. الخامس: المصادر المبنية للمفعول
 ككون الشيء معلوماً له، أو مراداً له، أو مسموعاً له.
 السادس: آثار تلك مثل قربه من معلومه أو بعده عنه والانبساط
 والانقباض بمسموعه. السابع: أنه لولا هذه الصفات الزائدة لم
 يمكن عادة أن يحصل له شيء من الخمس الأخيرة مثلاً لو لم
 يكن لزيد بصر بل كان أعمى، لم يصح أن يقال أنه بصير،
 ولم يقتدر أن يتوجه نحو المبصرات، ولم يحصل له أثر البصر
 من الانكشاف التام الاحساسي ولم يكن العالم مبصراً له،
 ولم يقتدر أن يستدل بها على وجود الصانع، ويقرن به منه
 تعالى والحاصل أنه لولا زيادة الصفات على مثل البشر لم
 يحصل منه أثر أصلاً، بل كان معدوماً جاهلاً إلى آخر نقائص
 الصفات وذلك لكمال نقصه بخلافه تعالى في جميع ذلك،
 مثلاً لو لم يزد عليه صفة الوجود والحياة لكان ذاته وجوداً
 وحياة بالمعنى الأسمى وله وجود بمعنى الكون وصح أن يقال
 هو موجود وحي وصدر عنه آثار الوجود والحياة، ولو لم يكن

صفة بصره زائدة لكان بذاته بصيرا، وتوجهه إلى المبصرات
 بذاته وانكشف عنده انكشافا تاما، وكان الشيء مبصرا له
 وجعل له اثره من قربته تعالى منه بإفاضة الخير أو الشر عليه،
 وعليه فقس. فكان هو تعالى بذاته مبدأ جميع الكمالات، بل
 عين كل كمال (لكن لكمال قدسه وكمال نقص الخلق)
 مطلقا بالنظر إلى أصل ذاته وكمال نقصه بعد كمال تركية
 الله له (بالنسبة إليه تعالى) مثلا سيدنا محمد صلى الله عليه
 وسلم في حد ذاته ناقص كمال النقص، وبعد أن أوجده الله
 جعله مزكى مقدسا كاملا، لكنه بالنظر إلى كمال ذات الله
 في حكم العدم (لا يناسبه شيء) من المخلوقات ولو بلغ في
 القدس ما بلغ (حتى يتصف بالمصدر المجهول مثل كونه
 معلوما له تعالى أو مقدرا له تعالى أو) حتى (يكتب منه تعالى
 شيئا كالوجود والحياة ولو فرض مناسبة) بتقدير ان يجعله
 الله مستعدا لذلك لكمال قدرته تعالى على كل شيء
 (لا ذابته احراقات تجلياته لو وجد) هذا الشيء (ولو فرض
 عدم ذوبانه) بعد الوجود بجعل الله اياه مستحكما (لمنعته شدة

شعشة تجلياته عن ادراك الكمالات منه تعالى كما تمنع
 شعشة الشمس البصر عن اكتساب كمالها، فاقتضت
 الحكمة الإلهية) تفضلاً ولطفاً (لنقص الخلق) لا وجوباً ولا
 لنقصه تعالى (ان يقتضي) ذاته تعالى في الازل اقتضاء إيجابياً
 لا اختيارياً (بذاته صفات زائدة) هي الوجود والحياة والعلم
 والإرادة والقدرة والتكوين والسمع والبصر والكلام
 (موجودة) وجوداً محمولياً (بوجود الله) اما بمعنى ان وجوب
 الصفات عين وجود الله كما يظهر من بعض كلمات الإمام
 الرباني قدس سره، او بسببه حتى يكون وجوداتها غير وجود
 الله، كما هو ظاهر بعض كلامه الآخر، والأول هو الظاهر
 عندي. فالوجود متعدد والوجود واحد قائم بالذات أصالة
 وبالصفات تبعاً، نظير ان كلا من زيد ووجوده موجود بوجود
 واحد كما مر في بحث الوجود، فقولي (لا عينه) اي بحسب
 الماهية والماسدق (ولا غيره) بحسب الوجود، فالصفات التي
 هي مبدأ الاشتقاق عين الله بحسب الوجود وغيره ماصداقاً
 وماهية، وبهذا ظهر صحة قول صاحب المواقف ان الصفات

لا هو بحسب المفهوم اي الماهية ولا غيره بحسب الوجود، ولا يرد عليه قول السعد العلامة وغيره ان هذا في المشتقات المحمولة ولا كلام فيها، لا في مبادئها الغير المحمولة، والنزاع إنما هو فيها وليس اشارة إلى جعل النزاع لفظيا كما زعمه شارح التهذيب (لتكون) تلك الصفات الزائدة (وسائل عادية) لا اعدادية لجواز حصول ما ذكر بدونها (فيما ذكر) من المناسبة لأنها لكونها لازمة له تعالى موجودة بوجوده لها جناح لاهوتي، وإمكانها في ذاتها لها جناح ناسوتي، فهي مناسبة للخالق والخلق، فتكون واسطة للمناسبة بينهما (حجبا مانعة عن الاحراق والذوبان) لأنها لإمكانها ليس لها غاية قدس كقدس الله، فالبشر يقتدر ان يراها وبواسطتها يناسب الله (ومظاهر) لله تعالى ومرايا ومجالي (كالعينك) يكون واسطة في ادراك العين القاصرة الأشياء، وتحقيق ذلك، أنه كما ان ضوء الشمس مضيء بذاته والشمس مضيئة بضوء زائد عليها خارجا لم يكن لها حال ظلمة، وانها مبدأ لآثار كرؤية الأشياء بضوئها وانتظام امر عالم

الكون بها وان العالم في أصله ظلمة منشأ لعدمات كعدم
انتظام الأمور المعاشية والمعادية في الظلمة، وان بعض العالم
كأصل فلك الشمس مضيء دائماً بضوئها، وبعضه قد يضيء
بطلوعها ويظلم بغروبها وبعضها لا ينتفي ظلمته اصلاً كثنخ
الأرض، وكما ان بعضاً من العالم يستضيء منه بلا واسطة
لقربه، وبعضه بواسطة او وسائط لا لبخل الشمس بل لعدم
استعداده وعدم قربه منها، مثلاً: بقاء ظلمة ثخن الأرض لعدم
استعداده للضوء وواسطة الهواء لضوء المسجد، وهو لضوء
حجرة بعده لعدم قربهما، كذلك ذات الله، ولله المثل
الأعلى، كضوء الشمس في أنه مضيء بذاته ومنشأ في ذاته
لجميع الآثار بذاته، وأصل صفاته في حد ذاته لإمكانها، وأصل
العالم ظلمة العدم وآثارها كعدم العلم وعدم الحياة إلى غير
ذلك، لكن صفاته كالشمس في ان دوام ضوئها بدوام الضوء
ووجوده بوجوده لا بوجود ضوء زائد واضمحل آثار العدم
عنها وتعلقات صفاته المعنوية القديمة كفلك الشمس فقدم
تلك التعلقات بقدم الصفات. والعالم بمنزلة الأرض وما

فيها، فحيث واجه شيء وجوده تعالى انعكس بالوجود أو بعلمه انعكس بالعلم أو بالقدرة انعكس بها وهكذا كحال طلوع الشمس على الأرض، وحيث لم يواجه الوجود لم يوجد أو العلم لم يعلم، وهكذا كحال غروب الشمس، وخال مثل العنقاء من الممكنات الباقية على صرافة الإمكان كحال ثخن الأرض في بقاءه على ظلمته الأصلية لعدم استعداده لا لبخل الشمس وكما انه قد ينفذ ضوء الشمس في مثل الزجاج فلا يبقى له ظلمة أصلاً كذلك ينفذ ظل وجود الله مثلاً في بعض الأشياء فلا يبقى له أثر عدم الآن من شأنه العدم بزوال المواجهة والحقيقة المحمدية التي كانت في أصلها عدماً بمعنى «نيستى»، كالهواء في أنه مضيء بواسطة مقابلة أصل الشمس وغيره كضوء المسجد وما بعده من الحجرات، فجعل الله بمجرد فضله الحقيقة المحمدية مواجهة لوجوده فوجد، ولعلمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه فانعكست بإضلال تلك الصفات ثم جعلها واسطة عادية لخلق العالم طبق ما مر في فصل كيفية خلق العالم، فما

يحصل في الممكن من الوجود والحياة وغيرها ظل من اظلال صفاته تعالى ينتفي بانتفاء تلك المواجهة وليس عين تلك الصفات، كما ان ضوء الهواء ظل من إظلال ضوء الشمس لا عينه. فالإعدام بمعنى «نيستي» بمنزلة الهيولى وتلك الاظلال بمنزلة الصور، لكن كما ان فتيلة السراج اذا سرى الضوء فيها وحرقت به تتقلب ما احرقت منها ضوءاً محضاً ويرتفع في جوانبها ظلمة الدخان ثم يندرج ظلمة الدخان في العدم، كذلك اذا سرى في السالك حقيقة صفات الله يتدرج في زوال العدم عنه إلى ان يحيط به العدم احاطة الدخان فيصير العدم كاللباس له ولا يبقى في داخله وتدرجه في زوال العدم عنه يسمى فناء في الله، وزواله عن حقيقته بقاء بالله، وبعد المجاوزة عن الصراط يزول أثر العدم في جوانبه كزوال الدخان من جوانب ما اشتعل من الفتيلة وصار ضوء، ومن ثمة يحصل الخلود الأبدي. وهكذا يتدرج الكافر في زوال الخيرية عنه إلى ان يدخل جهنم فيستولي عليه آثار ظلمات العدم ويصير بمنزلة العدم بمعنى «نيستي» ويبقى له

الخلود في النار. ولعمري ان المنصف إذا تفكر في هذا وجعله
 ملكة له يسهل عليه الإيمان بكثير من حقايق العرفان. وهناك
 فائدة ينبغي تعلمها وهي ان الله في مرتبة ذاته مقدم رتبة على
 جميع الأشياء حتى على صفاته الموجودة الزائدة بداهة تقدم
 الموصوف رتبة على الصفة وان لم يسبقها عدم أصلاً. وان لله
 تعالى ان يتعلق بكشف الأشياء وترجيحها وإيجادها بذاته لا
 بصفة زائدة كما مر، فله تعالى مع كل من صفاته
 مقامات. المقام الأول: ذات الله المقدم رتبة، الثاني: العلم الزائد
 مثلاً، وهما موجودان حقيقيان لا اعتباريان، الثالث: كون الله
 بذاته كاشفاً مع قطع النظر عن اعتبار الصفة الزائدة والتعلق
 بالمعلوم، الرابع: ذلك مع رعاية الأشياء مجملاً، والخامس: ذلك
 مع خصوص معلوم كزيد، وتلك الثلاثة اعتباريات لكنها
 لا تنزاعها من الذات البحت مقدمة رتبة على الصفات
 الزائدة، ولأن الله مالم يكن كاشفاً في ذاته بذاته لا يكون
 كاشفاً للأشياء، ومالم يكن كاشفاً للأشياء لا يكون كاشفاً
 لشيء واحد، حكم العرفاء بأن الرابع أصل الخامس، والثالث

أصل الرابع، فهو أصل أصل، ويسمّون كلاً من الثلاثة شأنًا،
السادس: كون الله كاشفًا بصفة العلم، السابع: ذلك مع رعاية
اجمال المعلوم، الثامن: ذلك مع خصوص المعلوم، التاسع: كون
الله واجب الوجود موجدًا لتلك الصفات موجباً فيها،
العاشر: إمكان الصفات في ذاتها ووجوبها بالنظر إلى كون
وجودها عين وجوده تعالى، الحادي عشر: تعقل تلك
العنوانات والمفاهيم، الثاني عشر: المصادر المجهولة، ولكون غير
الله وصفاته الزائدة أموراً اعتبارية حاصلة بتعلق علم الله بها
المتأخر عن رتبة ذاته متأخرة رتبة عن ذاته، ولجعل الله
الصفات الزائدة وسائل عادية لا يتعلّق ذاته بلا واسطة تلك
الصفات بشيء، فالثالث والرابع والخامس وإن كانت ممكنة
وبهذا صح كمال الله، لكنها في الحقيقة والواقع عين ا
لسادس والسابع والثامن لكن السالك اذا بلغ النبوة أو كمال
الولاية فينظر إلى الله اما بالخامس أو بأصله أو بأصل أصله، لا
من مشكاة الصفات الزائدة أو تعلقاتها، واذا علمت ما ذكر
تعلم معنى قولنا (ولكون رتبته دون رتبته تكون ذات

وجهين) الوجوب بكونها صفات لازمة له تعالى والإمكان في
 ذواتها(مناسبة للحق والخلق كل من وجه وقبل مرتبة
 الوجود)الثابت لها بعد وجود الذات رتبة(لا توصف حقيقته
 بالوجوب حتى يتعدد الواجب،ولا بالإمكان حتى يمكن
 زوالها عنه تعالى وتكون حادثة)وذلك لأن كلاً من الإمكان
 والوجوب حقيقة نسبة بين الماهية والوجود،وما مر من صحة
 قولنا«الله واجب وزيد ممكن» فهو في الحقيقة بمعنى الله
 موجود بالوجوب وزيد موجود بالإمكان،وحاصل ذلك ان
 عنوان الوجود والوجوب والإمكان لكونه اعتبارياً مؤخر رتبة
 عن اصل وجودها، والإمكان والوجوب عن عنوان الوجود
 (ولكون وجودها عين وجوده تعالى لا يكون الحق فاعلا
 لها لا موجبا حتى يلزم الإيجاب،ولا مختارا حتى يلزم
 الحدوث اذ الفاعل من يفيد الوجود للشيء)ووجودها عين
 وجود الله،فلم يفده،فلا يتجه استدلال من أنكر زيادة
 الصفات بأنها إما واجبة فيتعدد الواجب،او ممكنة فتكون
 حادثة ويمكن زوالها وأيضا لو كانت ممكنة فتحتاج إلى فاعل،

فإن كان الفاعل لها غير الله فهو نقص، أو الله إيجاباً فهو نقص، أو مختاراً فهي حادثة. نعم بعد مرتبة وجودها تكون واجبة بالنظر إلى وجودها، وممكنة في حد ذاتها. ولا يلزم تعدد الواجب ولا زوالها ولا حدوثها لكون وجودها عين وجود الله (وبهذا) التحقيق (يندفع التوقف ويتعاقب برهانا الكمال والزيادة) إذ زيادتها بحسب عادة الله والكمال بالنظر إلى أن الله في ذاته منشأ لجميع الكمالات بلا حاجة إلى زيادة الصفات، وإنما التناقض إذا قيل بأن الله لا يقتدر على الآثار بدون زيادتها، نظير ذلك أن الله قادر على أن يخلق البشر بلا والد ووالدة كما في سيدنا آدم وسيدنا عيسى عليهما السلام، لكن جرى عادته أن لا يخلقه بدونهما، وهذا ليس نقصاً، ثم اشرنا إلى دلائل المعتزلة في إنكار زيادة الصفات مع الجواب عنها بما ذكره العلماء بقولنا (وإما معارضة الدليل المارّ على الزيادة من طرف المعتزلة بأنه لو زادت الصفات لزم تعدد القدماء و) لزم أيضاً (استكمال الله بالغير) والكل باطل. أمّا الملازمة الأولى: فلأن كل صفة قديمة،

وأما الثانية: فلزعمهم ان الصفات لو زادت كانت وسائل
 اعدادية بحيث لو لم تكن لم يصدر عن الله اثر كما في
 البشر. وأما بطلان تعدد القدماء: فلأن النصارى انما كفروا
 بتعدد ثلاثة اقانيم، اي: اقنوم العلم والحياة والوجود، المتصلة إلى
 روح الله وجبريل ومريم عليهم السلام، فما بال من يزيد في
 القدماء، وأما بطلان الاستكمال بالغير فلأنه نقص مناف
 لوجوب الوجود (وبأنه يلزم) في انعدام الصفات عدم عد
 القديم وخلق الله عن صفة الكمال، وكلاهما باطل و(في بقاء
 الصفات قيام المعنى) اي أمر موجود حقيقي ثابت للغير وهو
 البقاء (بالمعنى) وهو الصفات (وهو محال و) يلزم ايضاً (تماثل
 صفاته لصفات غيره) اي اشتراكهما في الصفات النفسية
 (فلا تختلف آثارها) لما مرّ ان كلاً من المثليين يسد مسد الآخر
 في الحكم الجائز والواجب والممتنع، وعدم اختلاف اثار
 صفاته لصفات غيره باطل بداهة، فإن علم البشر مثلاً حادث
 غير محيط، حاصل بواسطة الغير، ممكن الزوال. وعلم الله
 قديم، محيط، غير ممكن الزوال، حاصل له تعالى لا بغيره. فهذه

وجود اربعة تدل على عدم امكان الزيادة بزعمهم (فمدفوعة)
 تلك المعارضة واندفاع الأول والثاني بالمنع مستنداً (بأن الممتنع
 تعدد القدماء الذوات) القائمة (بأنفسها المتباينة) وجوداً وماهية
 (واستكمال الله بمباين غير أثر له) ولا شيء من هذين بلازم
 في زيادة الصفات (لا تعدد ذات وصفات لازمة) غير مباينة
 (صادرة عنه تعالى) لا عن غيره (إيجاباً) لا اختياراً حتى يلزم
 حدوثها (ولا استكمالها بها) أي بتلك الصفات اللازمة
 الصادرة عنه إيجاباً، وتفصيل الجواب انه ان اريد بالقدماء
 الذوات المتباينة وبالغير الذات المباين منعنا كلا من الملازمين،
 أو مطلق القدماء ومطلق الغير منعنا كلا من الرافعتين وسند
 المنع ما مر، وفي الجواب نظر ظاهر لأنه اعتراف بكون
 الصفات وسائل اعدادية، وهو ينافي كمال التوحيد، فالحق ما
 ذكرنا من انها وسائل عادية والله تعالى في ذاته كامل منشأ
 لصدور الآثار بدونها، فلا استكمال بالغير، ووجودها عين
 وجود الله، فلا بتعدد القدماء (و) اندفاع الثالث بالمنع ايضاً
 مستنداً (بأن البقاء امر اعتباري) أما على تفسيره باستمرار

الوجود فظاهر، وأما على تفسيره بالوجود المستمر، فإن أريد
 بالوجود الكون فهو معقول ثان وأمر اعتباري، وإن أريد سبب
 الآثار فهو وإن كان موجوداً حقيقة لكن مع تقييده بقيد
 الاستمرار الاعتباري اعتباري، لأن ما شرطه أو شرطه
 اعتباري فهو اعتباري كما مر في بحث الماهية (لا معنى)
 فالملازمة ممنوعة (ولو سلم) أنه معنى وموجود حقيقة منعنا
 الرافعة مستنداً بما يستفاد من قولنا (فتجوز قيام العرض
 بالعرض) إذا كان (بمعنى الاختصاص الناعت) كما هنا (إذا لا
 تحيز له تعالى) باعتراف الخصم حتى يفسر بالتبعية في التحيز
 على أنه لم يقم برهان على امتناع القيام بهذا المعنى أيضاً كما
 مر في بحث العرض (ولو سلم) امتناع القيام بهذا المعنى
 (فبقاء الصفات) وإن كان معنى لكنه بعدما ثبت أن البقاء عين
 الوجود، ووجود الصفات عين وجود الله، فإن قلنا أن وجود
 الله عين ذاته كما هو الحق قلنا بقاؤها (عينها) أي عين ذات
 الصفات (أو عين الذات) أي الله (أو) قلنا أن وجوده غيره
 ووجود الصفات ليس وجود الله كما هو مذهب الخصم

المستدل، قلنا (بقاؤها ببقاء الذات و) اندفاع الرابع بمنع الملازمة مستنداً (بأن التماثل ممنوع) لما تقرر أن كلاً من صفاته هوية شخصية مخالفة لسائر الصفات، والاشتراك انما هو في العناوين العرضية العارضة كالصفة والعلم (ولو سلم) التماثل منعنا قولهم، فلا تختلف آثارها لأنه لو سلم هذا يختلف كل من الآثار بعارض مشخص (فاختلاف الآثار باختلاف المشخص وأما الاستدلال) من طرف المعتزلة على ارجاع آثار السمع والبصر إلى العلم والكلام إلى القدرة (بأن السمع والبصر والكلام اللفظي) اي تعلق ذات الله بالمسموعات والمبصرات والألفاظ على نهج تعلق البشر (محتاجة إلى آلات جسمانية) هي العين والأذن والفم واللسان بما فيها من القوى والشرائط العادية المارة في كل (يجب تنزيه الله عنها) لنقصها (مع ان الكلام اللفظي) بمعنى «كفته شدة» (حادث صفة المتكلم ولا يتصف الله بالحادث فهو) أي هذا الاستدلال (قياس للغائب) الواجب القديم الغني المطلق (على الحاضر) الممكن الحادث الفقير المطلق فالملازمة ممنوعة

(ومنفوض) هذا الاستدلال نقضا اجماليا (بالحياة والعلم والقدرة) لجريان الدليل المارّ فيها، فيقال: لو ثبت لله لا محتاجة إلى آلات جسمانية (لا شتراطها عادة عندنا واعداداً عند الخصم) المستدل (بالقوى الجسمانية والمزاج والبنية والروح الحيواني) في الثلاثة والإنساني في العلم (في الممكن) قيد الاشتراط، فالفرق بين الثلاثة الأول والثلاثة الأخيرة تحكم مع أنّهم قالوا إن الثلاثة الأخيرة لا تحتاج في الله إلى آلات جسمانية، على أنّنا نمنع الاحتياج الذاتي الإعدادي للممكن في صفاته إلى آلات جسمانية غاية أن ذلك بعادة الله بناء (على) ما مرّ من (أن الله قادر على أن يخلق في الجوهر الفرد والروح المجرد السمع والبصر والكلام بلا آلات جسمانية وانه) عطف على قوله «أن الله» أي نمنع الملازمة ايضاً بأنه (يمكن أن يكون لها اسباب) غير جسمانية (لا تنافي جلال ألوهيته غايته أن لا نطلع عليها ولا بدع في ذلك إذ لا يمكن الاطلاع) لأحد غير الله (على حقيقة شيء من ذاته وصفاته) كما مرّ مفصلاً (والكلام اللفظي) بمعنى «كفته شدة»

(ليس صفة المتكلم حتى في البشر) بل اثر له كمنقوش الكاتب (كما مر في الكيف) مفصلاً (فمن الصفات الوجودية) الذاتية الزائدة التي هي وسائل عادية لا اعدادية (القدرة) هي صفة تؤثر وفق الإرادة لا يخفى ان مرتبة الذات مقدمة على جميع الصفات، ومرتبة الوجود، بمعنى «هستی» مقدمة على الوجود بمعنى الكون، ومرتبة كل منهما مقدمة على مرتبة الحياة ولذا ذكرنا الذات اولاً ثم وجوده، ليوافق الوضع الطبع. ومرتبة الحياة مقدمة على مراتب سائر الصفات بداهة ان الشيء ما لم يكن حياً لا يكون عليماً مريداً إلى آخر الصفات. ومرتبة العلم مقدمة على سائر الصفات اذ لو لم يكن الله عليماً كيف يريد او يقتدر او كيف يوجد المبصرات او المسموعات او الألفاظ حتى يتعلق سمعه وبصره وكلامه بها. ومرتبة القدرة بمعنى صحة الفعل والترك المعبر عنها بالتمكن مقدمة على الإرادة اذ لو لم يتمكن الشخص كيف يرجح، ومرتبة الإرادة مقدمة على مرتبة غيرها اذ ما لم يُرد كيف يقتدر وكيف يخلق شيئاً اختياراً، والقدرة بمعنى

اصل الایجاد مقدمة رتبة على السمع والبصر والكلام، والحاصل ان الصفات، وان كانت أزلية وأبدية لا انفكاك بينها وبين الذات، ولا بين بعضها مع بعض لكن أمها وأصلها الوجود، ثم الحياة، ثم القدرة. بمعنى التمكن ثم الإرادة ثم القدرة بمعنى الإيجاد، ثم سائر الصفات. ولم يظهر لي وجه في ترتب السمع والبصر والكلام، لكن لما كان العلم بذات الله وصفاته نظريا حاصلا بالبرهان وهو انما يدل أولا على القدرة ثم بواسطتها على العلم، ثم بواسطته على الإرادة، ثم بواسطتها على الحياة كما سيظهر كل في محله، خالف العلماء في الوضع الطبع، وجرينا على قضاهم (وأثرها) أي أثر القدرة عند غير الحكماء من المليين والمسلمين اهل السنة وغيرهم (صحة الفعل والترك بمعنى جواز افادة اسباب الوجود) بالنظر إلى الفعل (او عدمها في العدم الأصلي) من الترك (أو اعدام اسباب الوجود في العدم الطارئ) من الترك وثبت ذلك الأثر حق مستيقن (لاستناد الحوادث اليه تعالى اتفاقا) لأن المؤثر هو الله تعالى حتى عند الحكماء،

ومثل العقول وسائل لا مؤثرات كما مرّ (وأثر الموجب
الواجب لا يكون حادثاً) بخلاف الموجب الممكن كما انا
موجبون في مطلق التنفس الحادث وذلك لأن الواجب أزلي
فلو كان موجباً وصدر عنه حادث، فإمّا أن يصدر من ذاته
بذاته، أو بشرط قديم، فيلزم قدمه لامتناع تخلف المعلول عن
العلة التامة أو بلا وسيلة، فهو ترجيح بلا مرجح، أو بوسائل
حادثّة غير متناهية، فهو أيضاً باطل (لامتناع الشروط الأزلية)
من حيث النوع الحادثّة (المتعاقبة) في الوجود بالنظر إلى
الأشخاص لما مرّ من أنّه لا يتصور قدم المجموع مع حدوث
الجزئيات ولو سلّم فهو باطل (بجريان براهين بطلان
التسلسل) في أوصافها المترتبة المجتمعة مثل الأعداد
والمجموعات والسابقيات والمسبقيات كما مرّ (ولبدهاءة
استحالة استناد مواضع الكواكب والأقطاب و) استناد
(الأوضاع والأشكال وغيرها من الأفعال الخيرة للعقول)
كالرياح الشديدة والسيول والأمطار الغريبة في بعض
الأوقات والأمكنة دون بعض (إلى غير المختار، وأمّا احتمال أن

يكون احد معلولاته) كالعقل العاشر (مختاراً) يصدر عنه هذه
 الأمور (فاعلا للعالم فليس اولى من كونه بنفسه مختاراً بل
 هو) اي كونه بنفسه مختاراً (اولى) لئلا يلزم مزية الفرع على
 الأصل (ولأن إيجاب الواجب نقص مع اعتراف الخصم)
 وهو الحكماء (بعدم المعلول المذكور) فالجواب بهذا مصادم
 لما أجمعوا عليه (وأما القول) الصادر من نحو السبزواري
 استدلالاً على كونه تعالى غير قادر وغير مختار (بأنه لو كان
 مختاراً) لكان صحة الفعل والترك من صفاته وحينئذ (لزم
 كون صحة الفعل والترك مع كونها أمراً اعتبارياً) وكون
 ذات الله موجوداً حقيقياً (وفاقاً عين الله لأن صفاته عين
 ذاته والتالي باطل) بداهة امتناع كون الاعتباري عين الحقيقي
 (فمردود) هذا القول بمنع الملازمة مستنداً (بأن الصحة أثر
 الصفة لا صفة) ولو سلم، فيمنع الملازمة بمنع دليلها كما قلنا
 (فالصفة ليست عيناً) كما مر (ولو سلم) ان الصفة عين، لا
 نسلم كليتها، لأن الصفة الاعتبارية ليست عيناً (فالصفة
 الحقيقية عين) والصحة اعتبارية فليست عيناً (ولو سلم) ان كل

صفة (عين) مصداقا، فيصح اتحاد ما صدق الوجود والأمر
 الاعتباري (كزيد فإنه) كما أنه انسان موجود (لا بياض مثلا)
 وانما الممتنع اتحاد ماهية الوجود والاعتباري (وكذا القول) من
 مثل السبزواري في دفع التشنيغ عليهم بأن كون الله موجبا
 شناعة عظيمة وكفر (بأن الإيجاب بلا علم) من الموجب
 (نقص وانه مع علم كمال كضوء الشمس ومطلق نفس
 البشر) الأول للأول والثاني للثاني باطل بداهة كون كل
 نقصا، غايته أنه في الأول أشد وأزيد منه في الثاني، ثم اطبق
 العلماء على أن الوجود والحياة والعلم والقدرة والإرادة
 لكونها وسائل لخلق الرسول وإرساله المتوقف عليه الأدلة
 السمعية لا يصح ان تثبت بالأدلة السمعية والّا لزم الدور
 بخلاف مثل السمع والبصر مما لا يتوقف عليه ارسال الرسل
 والحق عندي ما اشرت له بقولي (وقد يتمسك في جميع
 العقائد) الاسلامية ولو مما يتوقف عليها الأدلة السمعية ككونه
 قادراً (بالأدلة السمعية) لأن تلك الصفات دلائل لمية في نفس
 الأمر للإرسال المتوقف عليه الأدلة السمعية، فتوقف الأدلة

السمعية عليها من حيث الوجود لا من حيث التصديق وتوقف تلك الصفات على السمعيات من حيث التصديق لا من حيث الوجود (لأنه) لا يثبت رسالة النبي وصدقه في دعوى الرسالة عند الناس بأصل تلك الصفات بل بالمعجزة (وبعد ثبوت صدق النبي صلى الله عليه وسلم بالمعجزة يكون جميع أقواله صادقة) عند الناس سواء صدقوا بالله وصفاته ام لا فيتوقف التصديق بالسمعيات على التصديق بصدقه، والتصديق بصدقه يتوقف على صورة المعجزة المتوقف ذاتها لا تصديقها على تلك الصفات ذاتها لا تصديقها (فلا يلزم الدور) لاختلاف جهتي التوقف كما ان الله علة لمية للعالم، والعالم علة أنية له ولا دور فيه وفاقاً، بل لا اعتبار بغير الأدلة السمعية في شيء من العقائد لما مرّ في المقدمات، وقد يستدل اجمالاً على وجود جميع الصفات (وقد يقال القدرة وغيرها صفات كمال) وكل كمال ثابت له تعالى (واضدادها) كالعدم والموت والجهل (سمات نقص) فلا يثبت له تعالى (و) قد يستدل (بأن إتقان العالم وانتظامه) على هذا

الوجه المشاهد (لا يتصور إلا من عالم قادر وتمسك
 الفلاسفة على كونه تعالى موجباً بأن تعلق القدرة لا يكون
 إلا لمرجح) وهو يحتاج إلى آخر وهلم جرّاً (فيتسلسل وبأنه)
 أي تعلق القدرة (أما قديم فيلزم قدم الأثر) بداهة إمتناع
 تخلف المعلول عن علته التامة (أو حادث) فيحتاج إلى آخر
 (فيتسلسل وبأن الأثر انما يصدر بعد تمام الشرائط فيجب
 معها ويمتنع بدونها) وعلى كل (فلا اختيار وبأن اثر الاختار
 ان كان أولى لزم الاستكمال بالغير أو لا) أي وان لا يكن
 أولى (فالعيب) وكل منهما باطل (وبأنه) أي الأثر (لو امتنع في
 الأزل) ثم يصير ممكناً حتى يمكن التأثير فيه (لزم الانقلاب أو
 امكن) في الأزل (فاستناد الأزلي إلى اختار) وهو باطل
 لوجوب تقدم القصد كما مرّ (وبأنه) أي الأثر (ان كان معلوم
 الوجود فيجب أو) معلوم (العدم فيمتنع) لامتناع تخلف
 معلومه تعالى عن علمه، فهذه ستة دلائل (والجواب) عن
 الأول انه ان أرادوا ان تعلق القدرة يحتاج إلى مرجح منفعل
 منعنا الحصر، أو إلى مرجح بمعنى موقع الترجيح منعنا لزوم

التسلسل والسند (انّ المرجح) بهذا المعنى (تعلق الإرادة) وهي متعلقة بالمراد (لذاتها) لا لشيء آخر، (فلا تسلسل و) الجواب عن الثاني انّ لكل من القدرة والإرادة تعلقين قديماً وحادثاً وان قديم كل عين حادثه ذاتا وغيره اعتبارا، وحينئذ ان راعينا جانب الاتحاد الذاتي اخترنا ان التعلق قديم، ومنعنا لزوم قدم الأثر والسند (انه يجوز تعلق الإرادة في الأزل) تعلقاً معنوياً تعليقياً (بإيجاده في وقته) أو جانب التغير الذاتي اخترنا ان التعلق حادث ومنعنا التسلسل لأنه بين حاصرين: الإرادة والمراد كما مرّ مفصلاً في بحث حدوث العالم (و) الجواب عن الثالث (ان الوجوب) انما تحقق بإرادته تعالى وقد تقرر عند الكل وإجماعاً كما مرّ انّ الوجوب (بالاختيار عين الاختيار و) الجواب عن الرابع انّا نختار انه أولى بمعنى ان له فائدة امّا في ذاته كخلق الخير، او للغير كخلق الشيطان فإنه اختبار هل يتبعه الناس حتى يعاقبوا، او لا حتى يثابوا. وقد ثبت عند الكل (ان الفعل الأولي في نفسه او للغير لا) انه أولى (للفاعل لا يكون عبثاً) لأن فيه فائدة (ولا كملاً للفاعل) لعدم رجوع

الفائدة إليه (و) الجواب عن الخامس انه ان كان قول الخصم في
 الأزل قيد الأصل الامتناع والإمكان اخترنا الشق الثاني
 ومنعنا استناد الأزلي إلى المختار أو قيداً للوجود، اخترنا الشق
 الثاني ومنعنا استناد الأزلي إلى المختار أو قيداً للوجود، اخترنا
 الشق الأول ومنعنا الانقلاب لما ثبت بداهة (ان إمكان
 الحادث) بل المعدوم كالعقلاء أزلي (وامّا وجوده أزلاً فممتنع)
 ولا انقلاب لأن القسم للإمكان امتناع الوجود مطلقاً لا
 الامتناع في الأزل (ومن ثمة تقرر باعتراف الخصم ان أزلية
 الإمكان لا تستلزم إمكان الأزلية كما في ما وافقونا على
 حدوثه) كالحوادث اليومية (و) الجواب عن السادس اختيار
 الشق الأول من (انه معلوم وجوده) لكن لا وجوداً أزلياً فلا
 يجب في الأزل بل (في وقته) الذي قدر له (بقدرته) وإرادته
 لا إيجاباً فيجب حينئذ وجوده بالاختيار وهو عين الاختيار (ثم
 قدرته) تعالى لا تتعلق بالواجب ولا بالممتنع ولا بممكن في
 الازل، ولا بالصفات اللازمة، كما مر في بحث الجعل، ولا
 يلزم عجزه تعالى لأن العجز عدم تعلق القدرة بما من شأنه ان

يكون مقدوراً (فهي غير منقطعة) بالنسبة إلى الممكن بل تدوم إلى أبد الآباد (وغير مقتصرة على بعض الممكنات) بل يعم جميع الممكنات (إذا المقتضى للقادرية هو الذات) الواجب الوجود سواء إيجاباً كما في صفاته، أو اختياراً كما في العالم (والمصحح للمقدورية هو الامكان للمقدور) وذات الله باق بصفاته، والإمكان لازم ماهية الممكن فإن قيل: يجوز العقل ان يصدر من الله في الأزل إيجاباً كالصفات قديم يكون مادة وهيولى للعالم، ويكون الله مختاراً في تركيب صورها وخلق صفاتها ووضع كل في مكان وزمان، وما ذكرتم من الدلائل غير مانع من ذلك، قلنا هذا باطل، اذ هذه الهيولى القديمة إما ان تكون مجردة محضة فلا يصح ان يأخذ منها المادي أو مادية محضة، فلا يؤخذ منها المجرد، او برزخاً بين المادي والمجرد، فيأخذ من جانب تجرده المجردات ومن جانب ماديته الماديات، او مجرداً يأخذ منه المجردات ومادياً يأخذ منه الماديات، والكل باطل. أما الأول والثاني فلما مر، وأما الرابع: فلأن الله لو كان موجباً في صدور المجرد

والمادي، لا يكون لإرادته وقدرته فيهما مدخل، وذاته بلا
رعاية انضمام تعلقات القدرة والإرادة إليه واحد حقيقي
وبسيط من كل وجه فلا يصدر عنه الكثير، وكذا الثالث لأن
هذا البرزخ في الحقيقة ثلاثة أشياء: ذاته، ولطافته من
وجه، وكثافته من وجه آخر. فلا يصدر عن الواحد
الحقيقي، على أن المجرد لا يقبل التجزية أصلاً، وكلاً من
المادي والمجرد لا يخلو عن عرض ما وأقله الوجود
بمعنى «هستي»، فإن صدر هو وعرضه إيجاباً عن الله فيلزم
صدور الكثير أو هو عن الله ووجوده عن نفسه كان ممكناً
وواجباً معاً، ولو فرض أن وجوده عين ذاته، فالمجرد مقارن لا
محالة لمكان توهمي ولو عدما والمادي حال في مكان ولو
عدما، وتلك المقارنة موجودة ولو رابطياً، وممكنة لا ممتنعة ولا
واجبة فتحتاج إلى علة. فإن كان العلة ذات الواجب، لزم
صدور الكثير عنه تعالى إيجاباً أو إرادة أصل المجرد أو
المادي، فمع صدور الكثير من الله يكون المقارنة الأزلية
صادرة عن القصد، وهو باطل، أو ذات أحدهما امتنع الانتقال

لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة، وبهذا يظهر امتناع ان يكون الله موجبا في مجرد واحد، ومختارا في غيره من المجردات والماديات مع ان المادي ان كان جواهر فردة متكثرة كل في محل كما سمعت ان بعض الضالين من المعاصرين قال: ان مادة العالم جواهر فردة قديمة، والله مختار في تصويرها فهي متكثرة ذواتاً ومحالاً كيف تصدر عن الواحد الحقيقي وكيف وقع كل في حيز مخصوص ومحل واحد، وان كان هيولى بسيطة ممتدة متصلة لا مسام بينهما كما زعم بعض القدماء، فوقوع بعض جوانبها في جهة والأخرى في أخرى أمر وجودي ممكن محتاج إلى مرجح وموجد، فلا يمكن ان يصدر من البسيط إيجاباً مع ان وجود تلك الهيولى ممنوع كما مر من شهود الجواهر الفردة بآلات مخترعة على ان الإيجاب ان كان لاحتياج الله إليه، فهو نقص يجب تنزيه الله عنه او لحكمة إلهية، كجعله واسطة في إيجاد الغير بحسب عادته، فهي حاصلة بإيجاب الصفات مع انه لما ثبت بالبرهان اختيار الله في اكثر العالم ثبت كونه غنياً مطلقاً،

فيثبت في غيره. يا اخواني لما كثر في هذا الزمان شبهات الكفرة وأعوانهم الذين تزبوا في الظاهر بزي المسلمين وهم في الحقيقة اشد كفرا من الكفرة كان امثالنا مجبورين في ذكر الشبهات والاجوبة عنها بحسب ما يفيض الله على قلبنا، لكن الطريق الحق هو الاستسلام للكتاب والسنة والانقياد لظاهرهما، لأنهما مأخوذان من المعصوم الذي لا يقتدر الشياطين ان يضلوه، وعدم الخوض إلا بحسب ضرورة جواب الطاعنين الملعونين في امثال هذه الدقائق مع انه يكتفينا ان إيجاب الله لا يدل عليه عيان ولا برهان فالأصل عدمه، ولا يقدر التجاوزات في العلوم القطعية العادية كما ان انقلاب كتبك ذهبا امر ممكن مع انه لا يتحقق اصلاً، والله الهادي لقلوب ثبتنا الله واياكم على هذه العقائد الحقّة (وخالف الثنوية) القائلة بأن النور خالق الخير، والظلمة خالق الشر (والمشركون) القائلون بيزدان خالق الخير واهرمن خالق الشر (كما مر وبعض المعتزلة في القبائح) حيث قالوا: ان خالقها الشيطان لكنه حادث مخلوق الله (وبعضهم في

مقدور العبد) المراد به مطلق الحي شامل للحيوان والإنسان
والملك والجن والشيطان والخور والغلمان حيث قالوا: أنهم
خالقو أفعالهم الاختيارية لكنهم بأنفسهم حادثون مخلوقون له
تعالى وبهذا امتازوا عن المشركين (وبعضهم في مثله) أي مثل
مقدور العبد (فكل شيء) ممكن (مستند) عند غير الثنوية
والمشركين (إليه تعالى) اما (ابتداء على القول الحق او ولو
بواسطة العبد عند المعتزلة لأن مخلوق المخلوق مخلوق او
بلا اختيار ابتداء في العقل الأول وبواسطة) اعدادية (في
غيره عند الحكماء ومنها) أي من الصفات الذاتية الزائدة
(العلم) وكونه منها (لاستناد العالم مع أحكامه وانتظامه إليه
تعالى) وكل ما هو كذلك يجب ان يكون عالماً (ولكنه قادراً
مختاراً) وكل قادر مختار يجب ان يكون عالماً، فالعلم صفة
نورانية يحصل بها انكشاف الأشياء عنده، فهو كالعلم
الإسمي في غيره إلا أنه لا يحتاج إلى إحساس الجزئيات حتى
يحصل له العلم، ولا إلى المواجهة إلى شيء، ولا كسب ولا
نظر (واثره حضور ذاته وصفاته الحقيقية) بذاتهما لا بالصورة

(و) حضور (صور غيرهما عنده تعالى) ازلا إلى ابد الآباد
 (بحيث لا يعزب عنه شيء ولو لحظة، ويسمى الحضور
 كالحاضر علماً حدثياً والأولان) اي حضور ذاته وصفاته
 (حضوريان وفاقاً) لعدم الصورة ولزوم حضورهما (والثالث)
 اي علمه تعالى بغير هذين سواء ممتنعاً كاللاشيء واجتماع
 النقيضين او صفة اعتبارية له تعالى كوجوب الوجود او
 تعلقات صفاته المعنوية أو اضافة ككونه قبل العالم او حالاً له
 ككونه معلوماً أو ممكننا باقياً على صرافة الامكان كالعناء او
 ممكننا موجوداً حادثاً كالعالم، مختلف فيه، فقيل: حضوري
 وقيل: حصولي، والحق انه (حضوري ان فسر) الحضوري (بما
 يمتنع انفكاكه) تعقلاً (عن العالم) بالكسر وان احتاج إلى
 صورة علمية (و) فسر (الحصولي بغيره) اي ما لا يمتنع انفكاكه
 عنه (و حصولي ان فرق) بينهما (بوجود الصورة) في الحصولي
 (وعدمها) في الحضوري (فالنزاع في ان علمه تعالى هل
 حضوري اولا لفظي ثم تلك الصورة) الحاصلة عنده تعالى
 ازلاً وأبداً. (ان كانت صورة قديم) لا حادث (لازم له تعالى

غير منفك ازلاً وأبداً غير متعلق) ولا مرتبط (بغيره كوحده ووجوبه وقدمه) من صفاته الاعتبارية (فصورة منتزعة عن ذاته او) صورة قديم لازم له تعالى (متعلق) تعلقه (بغيره) مثل الصفات السلبية (ككونه ليس بجوهر او) مثل تعلقات صفاته مثل (كونه خالقا للعالم فمنتزعة من وجه) هو ارتباطها به تعالى (ومخترعة من وجه آخر) هو تعلقها بالغير مثل مفهوم الجوهر والعالم الغير الموجودين ازلاً (او) كانت صورة (ممتنع او) صورة (صفته) اي صفة الممتنع (كاستحالة الاشياء و استحالة اجتماع النقيضين او) صورة (ممکن باق على صرافة الإمكان أزلاً وأبداً ككون العنقاء جسماً) وكأصل ذات العنقاء (او) صورة (ممکن موجود فيما لا يزال، ككون زيد بصيراً والإنسان جسماً فصورة مخترعة) من كل وجه (وانتزاع) الصورة (او اختراع الصورة إيجابياً) لا اختياري (أزلي) لا حادث (بواسطة صفة العلم ان زادت والا) تكن زائدة (فبالذات البحث) هذا إشارة إلى وجوب حضور الصور كلها في آن واحد في علم الله أزلاً، بلا ترتب زماني

بينها وان كان بينها ترتب زماني بحسب الخارج، بل تناقض
 خارجاً مثلاً كان في علمه تعالى صورة سيدنا آدم عليه السلام
 الموجود قبل كل بشر، وصورة سيدنا محمد المهدي المنتظر
 الموجود عند قيام الساعة في آن واحد، وكذا الصورة المتناوبة
 لزيد، ككونه ذرةً، ومنياً، ونطفة، وعلقة، ومضغة، ومولوداً،
 ومرتفعاً، وصبياً، وشاباً، وكهلاً، وميتاً، ومقبوراً، ومحشوراً،
 وهكذا جميع أطواره حين العدم الأصلي، وحين الوجود
 وحين العدم الطارئ، ثم وجوده في الجنة والنار، وكونه قائماً
 في اوقات، وقاعداً في بعضها، ومضطجعاً نائماً او مستيقظاً،
 ملتذاً أو متألماً، إلى غير ذلك من الصور المتعاقبة او الأوصاف
 المتناوبة مع علمه أزلاً وأبداً بزمان كل ومكانه لكن الصور
 العلمية مخترعة جزئية بمعنى ما لا يقبل الشركة قبل تحقيقه،
 ومنتزعة جزئية بكل من المعنيين بعد تحقيقه، فجميع ما يمكن ان
 يعلمه تعالى من الصور العلمية المنتزعة او المخترعة لحضور
 جميعها أزلاً وأبداً عنده تعالى وعدم انفكاك بعض عن البعض
 وإحاطة علم الله بها جميعاً كل آن علم حدثي بسيط واحد

إجمالي يتعلق بها العلم الإسمي له تعالى تعلقاً واحداً بالذات والاعتبار، لا تعلقات متعددة ولو اعتباراً، اذ يلزم من مغايرة التعلق الترتب بين التعلقات ولو بأن يلزم جهل الله ببعضها، ولوجود الترتب الزماني بينها، وكون كل صورة لأمر ومطابقتها لما في الخارج متعددة بتعدد المعلومات ليست صورة واحد منها صورة الآخر، والحاصل ان تلك الصور باعتبار احاطة علم الله بها أزلاً وأبداً أمر إجمالي واحد بسيط مبدءاً للتفاصيل وباعتبار مطابقتها لما هي صور له أمور متكررة متعددة، والله عالم بتعددتها، وعلوم تفصيلية مندرجة في هذا العلم الإجمالي فلا يتجه ان تلك الصور ان كانت أمراً واحداً لم يتعدد معلومات الله، وهو باطل، او امور مترتبة طبق ما في الخارج، لزم جهل الله في الأزل بما سيوجد فيما لا يزال، هذا مما تفردنا به، مما رأينا من تقرر الناظرين ثم رأيت الإمام الرباني قدس الله سره فصل في المكتوب السادس والستين بعد المائتين من المجلد الأول (والصورة) العلمية لله تعالى (المنزعة الجزئية) ككونه تعالى قديماً (جزئية بمعنى ما

يمنع الشركة وغيرها) سواء كانت منتزعة كلية كانتزاع
مطلق الوحدة والقدم من ذاته او مخترعة جزئية او كلية (ان
انحصرت في فرد فجزئية بمعنى ما لا يقبل الشركة) كصور
الجزئيات (والا) تنحصر (فكلية بالمعنيين) اي ما لا يمنع عن
الشركة وما لا يقبلها (وفي الموجود فيما لا يزال يحصل
منتزعة جزئية) بكل من المعنيين (و) يحصل صورة منتزعة كلية
(حين وجوده) اي هذا الموجود ظرف يحصل (حاضرتان
أبداً) لا أزلاً (عنده تعالى) مثلاً قبل وجود سيدنا آدم عليه
السلام كان في علمه تعالى أزلاً صورة مخترعة جزئية له،
وصور مخترعة جزئية لأوصافه، وصور مخترعة كلية
للإنسان والناطق والكاتب والمتعجب إلى سائر لوازم الإنسان،
وبعد وجوده حصل في علمه تعالى صورة جزئية منتزعة من
ذاته، وصور جزئية منتزعة من خصوصيات هيولاته وصوره
واوصافه، وصور منتزعة كلية لكلياتها، وعلى هذا القياس كل
موجود لا يزالي، ولما انكر المعتزلة ومن يحذو حذوهم وجود
الصور العلمية لشبه واهية تأتي مع ردها قلنا (والدليل على ان

علمه تعالى في الثالث) اي في ذاته وصفاته الحقيقية (بحضور الصورة انه) اي الشأن (لولاها) اي الصورة الظلية الكلية الأصلية (لزم) احد الفسادين (أما جهل الله) بها (بداهة امتناع الحضور بدون الحاضر) لكون الحضور نسبة بين العالم والمعلوم الحاضر، واذ ليس في الخارج، فوجب ان يكون في العلم ليتحقق صفة الحضور (او قدم كل شيء ان وجد أصليه) اي: أصيلي كل شيء، والحاصل ان الحضور نسبة لا يتصور ولا يتحقق بدون الحاضر، فإما ان يقال: لا حضور لشيء أزلاً في علم الله وهذا جهل لله تعالى أو ان أصيلي كل شيء حاضر عنده، وهذا يستلزم قدم وجود كل شيء حتى الممتنع او يقال: ان الصورة العلمية حاضرة، وهو المطلوب. قال المعتزلة: القول بالصورة قول بنقص الله، لأنه لا يعلم شيئاً إلا بالصورة، والجواب: ان هذا لو تم لجرى في الإرادة والقدرة والإيجاد والسمع والبصر، وكذا كل إضافة، فيقال مثلاً: لو كان الله قادراً لا محتاج في قدرته إلى المقدور، او مريداً إلى المراد، وهكذا، فلزم ان لا يتعلق الله ولا شيء من

صفاته بشيء مثلاً، فالتحقيق كما مرّ أنّ كل معنى مصدري يحتاج إلى شيء إما خارجاً أو ذهنياً، وأقله المسند إليه، وهذا ليس نقصاً، لأن هذا الشيء من لوازم ذاته، فكل من المنتسبين مفتقر إلى الآخر ولا نقص، لكن قد يكون كل من موصوف المنتسبين محتاجاً إلى شيء آخر مبين له، كنحت النجار للسريّر، فإن كون النجار ناحتاً يحتاج إلى آلات خارجة كالمنشار، وداخلية كاليد وحرّكاتها، وموجد وهو الله. وكون السريّر منحوتاً يحتاج إلى أجزائه وغيرها، وقد يحتاج أحدهما إلى ما ذكر كعلمنا بالمتع أو الواجب، فإن علمنا يحتاج إلى نحو الجنان والاستعداد بالحواس أو الكسب أو النظر ومواجهة الله واخذنا المعلوم من عالم المثال وعلم الله، إلى غير ذلك، وكل من هذه نقص وقد يحتاج أحدهما إلى شيء لازم لا مبين كاحتياج علم الله إلى كونه موجوداً حياً، وقد لا يحتاج شيء منهما إلى شيء آخر لا زائد ولا مبين كما إيجاد الله الحياة لذاته وإلى ذلك اشرنا بقولنا (ولتوقف النسبة على المنتسبين) أي ولعدم إمكان مطلق النسبة والمعنى

المصدري إرادة وقدرة او علماً او غيرها من حيث التصور
والتحقق كما في الإضافيات، او من حيث التحقق فقط كما
في العلم والكيف مطلقاً بدون كلا طرفي النسبة (يلزم احتياج
الحضور) لكونه نسبة (إلى الصورة) لكونها أحد المنتسبين (لا)
انه يلزم (احتياج ذات الله) كما يحتاج البشر في علمه إلى
اشياء أخرى (فلا نقص) له تعالى. فإن قيل: قد ذكرت انه اذا وجد
الشيء، كزيد، يحصل صورة منتزعة، وقبل وجوده: مخترعة.
ومعلوم ان الأولى لكونها جزئية بمعنى ما لا يمنع الشركة
اقوى فيلزم جهل الله في الأزل بتلك المنتزعة، وهو باطل،
قلنا: الجهل عدم العلم بما من شأنه ان يكون معلوماً (وفقد
الصورة المنتزعة) في علم الله ليس لوجود المنتزع عنه مع غفلة
الله عنه بل لعدمه (فلا يستلزم جهل الله اذ الجهل) بالنظر إلى
المنتزعة (عدم العلم بما وجد وأما القول بامتناع الصورة)
العلمية له تعالى (وان علم الله بأصل ذوات الأشياء وان
وجدت) تلك الأشياء (بعد) اي بعد الازل فحيث لا يمنع الحصر
في الدليل المارّ اذ لا يلزم جهل الله لتعلق علم الله بأصل

الشيء ولا قدمه لعدم وجود المعلوم أزلاً (اذ كما ان الامتداد
 المكاني) اي بعد الشيء عن الله من حيث المكان (غير مانع
 عن علمه تعالى) بذلك الشيء (كذلك الامتداد الزماني) اي
 بعد الشيء عن الله زماناً، لوجود الله في الازل ووجود
 معلومه بعده غير مانع عن علمه تعالى (فإنما هو) اي هذا
 القول (للمعتزلة القائلة بامتناع الوجود الذهني والصورة)
 حتى في علم البشر (وكون الثبوت اعم من الوجود) فقالوا:
 ان ماهيات الممكنات ثابتات أزلية يتعلق علم الله بها أزلاً ثم
 اذا وجدت فيما لا يزال تعلق علم الله بوجوداتها الحادثة، فلا
 حاجة إلى الصورة، ولم يلزم قدم موجود غير الله، والانصاف
 انه لا يرد عليهم ما أورده الطوسي في تجريده عليهم من ان
 تلك الماهيات لكونها أزلية لا يتوجه اليها جعل الله، وكذا
 الوجود والاتصاف به لكونهما اعتباريين ثابتين ذهنياً، لا خارجاً
 لا يتوجه إليهما جعل، فلزم ان لا يكون الممكن مجعولاً، لأن
 الوجود الذي هو معقول ثان هو الكون والوجود الذي توجه
 إليه الجعل ما هو بمعنى سبب صدور الآثار، وهو عرض

موجود كما مرّ، فالحقّ إثبات الوجود الذهني ومنع كون
 الثبوت اعم كما قلنا (وقد علمت) في فصل الوجود (ردّهما)
 اي ردّ الامتناع والعموم المذكورين (على أنّه ان أريد انّ
 الامتداد المكاني غير مانع عن العلم بالموجود) كزيد البعيد
 عن ساحة القدس (فمسلم و) لكنه (غير مفيد) لأنّه غير محل
 النزاع، وانما النزاع في تعلق علمه بالمعلوم (او) اريد انه غير
 مانع عن العلم (ولو بالمعدوم فمع انه خلاف البدهة) لأنّ
 الحضور لكونه نسبة لا يتحقق بدون حاضر ذهنا او خارجا
 (أول المسألة) لأنّ من أنكر عدم تعلق العلم بالبعيد الزماني
 لعدمه منكر لتعلّقه بالبعيد المكاني لذلك (فمصادرة) اي فهذا
 الاستدلال مصادرة على المطلوب (ومنقوض) دليلهم هذا (بما
 وافقوا على عدم ثبوته وهو الممتنع والممكن الغير العادي)
 فإنّ كلاّ منهما كما انه غير موجود، غير ثابت وفاقا، ولا يوجد
 بعد وفاقاً فإذا لم يكن صورة علمية لهما (فلزم اما جهل الله
 به) الضمير لما وافقوا (او وجوده أزلا والكل باطل) بداهة
 وفاقا واذا تقرر ان أثر علمه تعالى حضور ذاته وصفاته

وحضور صورة غيرهما طبق ما مر (فلا صورة علمية لذاته
 وصفاته و) يكون (لغير الممكن الموجود) فيما لا يزال (صورة
 واحدة) منتزعة او مخترعة (مستمرة ازلا وابدا ولعلمه تعالى
 تعلق واحد) مستمر كذلك (و) يكون (للممكن الموجود) فيما
 لا يزال (صورتان مخترعة) قبل وجوده (ومنتزعة) بعده (ولعلمه
 تعالى تعلقان قديم وحادث مستمران أبداً وبهذا) الذي
 ذكرنا (يجمع بين إطلاق قول المحققين ان لعلمه تعالى تعلقا
 واحداً وإطلاق الجمهور ان له تعلقين واما القول بعدم
 المنتزعة للأخير لكفاية تعلق العلم بأصليه) الحاضر عنده
 أصالة (فهو وإن كان صحيحا حين الوجود لكنه باطل عند
 عدمه الطارئ) لأنه اذا عدم لا يكون أصليه حاضرا (والا)
 يظل يكون علمه تعالى به بعد عدمه بالصورة المخترعة الأزلية
 فحينئذ (لزم نقص علمه تعالى عن علم البشر) مثلا انت تعلم
 الشيء قبل وجوده بصورة مخترعة جزئية بمعنى ما لا يقبل
 الشك وبعد وجوده يتعلق احساسك به وتنزع منه صورة
 تسلمها للخرينة وهي جزئية بمعنى ما يمنع الشك ايضا

فالأولى: تعقل محض، والثالث: تخيل، والثاني: احساس.
 ومعلوم ان الإحساس أعلى من التخيل، وهو من التعقل، فلو لم
 يكن صورة منتزعة في علم الله لكان علم الله به بعد عدمه
 تعقلاً ناقصاً (وخزينة تلك الصورة صفة علمه تعالى ان
 زادت والا) تكن زائدة (فداته) وقالت المعتزلة ان وجودها
 في ذات الله او علمه يستلزم فسادين اذ كما انك إذا رسمت
 صورة على نحو جدار لا يقبل صورة أخرى لمنع التزاحم،
 وينعكس الجدار بلون الصورة كذلك إذا وجد الصورة في
 ذاته أو صفة لا يمكن ان يحصل فيهما صورة أخرى
 وينعكس بها، ولو حصل صورة في ناحية منها وأخرى في
 أخرى لزم تجزي ذات الله او صفته، والكل باطل، فأجبنا عنه
 بقولنا (وحصولها في الظرف ليس جسمانياً) كالصورة في
 الجدار (بل) حصول تجريدي من قبيل القسم السابع من أقسام
 التعلق المارة في بحث العلم من الكيف (لا مزاحمة ولا
 استحالة فيه) والحاصل ان الحصول اما جسماني أو تجريدي.
 والجسماني ان كان حصول اصلي جسم في جسم كحصول

الماء في الكوز، او رجال في البيت، او حصول غير عرض غير مستلزم لاتصاف محلّه به في جسم، ككون جسم خشن في البيت، فإن خشونة هذا الجسم تابعة في التحيز لموضوعها، فهي كائنة في البيت مع عدم اتصاف البيت بها، أو في عرض كحصول خشونة الملموسة في اللآمنة، فهو حصول ارتسامي وظرفي مستلزم لتجزّي المحل بقدر اجزاء او افراد الحال، ولا يقبل المزاحمة كما هو بديهي، ولا يتصف المحل بالحال او عرض مستلزم لاتصاف محله به في جسم، كلون الصورة المرسومة في الجدار وكسواد زيد، او حصول أمر ظليّ شبيه بالمادي لانتزاعه منه في شيء يزول عنه هذا الظليّ الحاصل حين انفكاك اصل المادي عنه، كما في حصول صورة زيد في المرأة او في البصر فحصول اتصافي يقتضي حلول الحال واتصاف المحل به والتجزية ولا يقبل المزاحمة وان كان حصول ظليّ شبيه بالمادي في محل لا يحتاج المحل إلى عدم زوال المادي المنتزع عنه كحصول الصور في الحس المشترك او المتصرفه او الروح الحيواني او الإنساني الظاهري،

فحصول اتصافي يقتضي الحلول والاتصاف لا التجزية،
ويقبل التزاحم لأن المحل لكونه جسماً او جسمانياً يمكن ان
يحل فيه صور الجسمانيات، ويتصف بها، ولتدرج الحال في
اللطافة في ظرف بعد آخر كما مر في الكيف، يزداد جانب
تجرده شيئاً فشيئاً، فكما أن المجردات لا تزاحم فيها في الارتباط
بالمكان كما مر في الكم، كذلك ما يشبهها. والحصول
التجريدي لا تزاحم فيه مطلقاً ولا حلولاً حقيقياً، ولا يستلزم
التجزية، بل هو مجرد مقارنة وارتباط، لكن ان كان ارتباط
مجرد ممكن بآخر مثله او بمادي فلا يقتضي الاتصاف ايضاً او
ارتباط عرضي او ظلي شبيه بالمادي او ظلي عقلي بمجرد
ممكن ككون روحك متصفاً بصفة العلم او مدركاً لخشونة
جسم أو لكلي فحصول اتصافي يقتضي اتصاف المجرد به اما
في عرضه فظاهر واما في الأخيرين فلأنه لإمكان طرو الغفلة
والجهل والنسيان عليه لا يكفيه حضور المعلوم في الخزينة
ومن ثمة قلنا في بحث علم الممكن ان الصورة من حيث
النيل والارتسام معلومة، ومن حيث الاتصاف بها علم، وان

كان ارتباط صفة بمجرد واجب أو صفة، فيقتضي الاتصاف،
 وإن كان ارتباط الواجب بمجرد أو مادي جسم أو جوهر فرد
 أو عرض أو ظلي شبيه بالمادي أو ظلي عقلي فلا اتصاف
 أيضاً لأنه لا يمكن طرو الغفلة عليه، ولا الجهل له، فيكفيه في
 العلم حضور ذوات الأشياء أو اظلالها عنده من غير حلول
 وانتقاش ولا اتصاف، مع أن ثبوت ما هو مبين له تعالى لذاته
 أو صفته مما لا يرتضيه العقل السليم، واحتمال اتصافه تعالى
 باظلال الأشياء من غير لزوم اتصافه بها، كما أن الكريم
 يتصور البخل، فيتصف بصورة البخل، ولا يلزم أن يكون
 بخيلاً، أو بأن لا تعلم كيفية الاتصاف كما سيأتي مجرد تجويز
 عقلي ولذا قلنا: ويسمى الحضور كالحاضر علماً حدثياً ولم
 نقل والصورة من حيث قيامها بذاته تعالى علم كالبشر هذا مما
 ظهر لنا، ثم رأيت الإمام الرباني قدس الله سره قال في
 المکتوب الثالث عشر بعد المائة من المجلد الثالث تفصيلاً شبيهاً
 بما قلنا، وحاصله: نفى الحلول الجسماني والانتقاش وإثبات
 القيام، فينبغي أن يراد بالقيام في كلامه: حصول هذا الارتباط

التجريدي لا الاتصاف، والله اعلم. (ووافق الحكماء وصوفية
الأعاجم على وجود الصورة المخترعة الكلية والجزئية كما
ذكر، لا المنتزعة الجزئية، لإنكارهم كون علم الله جزئياً
بمعنى ما يمنع الشراكة) فهم يقولون لا علم له إلا على قياس
التعقل فينا لا الإحساس أو مثل التخيل (كما سيأتي) عنهم (الآن)
أن بعض الحكماء قالوا بوجود الصور العلمية (في ذاته
تعالى) ولا ظرف له سواء (وبعضهم بوجودها في عالم
المثال) ويزعمون أنه قديم لا حادث ليلزم جهل الله قبل
حدوثه أو وجود الصور في ظرف آخر (وتسمى) تلك
الصورة (مثلاً معلقة بعضها نوراني وبعضها ظلماني
وبعضهم) ذهب (إلى أن كلا منها) سواء صورة واجب
أو ممكن، موجود أو معدوم أو ممتنع (جوهر مجرد نوراني قائم
بنفسه غير محتاج إلى ظرف يحل فيه وهو) أي جنس هذا
الجوهر المجرد (المثل الأفلاطونية وتسمى ربات الأنواع
وأربابها) لزعمهم أن أفراد كل نوع إنما يحصل بمطابقتها
وانتزاعها منها (وجمهورهم) أي الحكماء ذهبوا (إلى

وجودها) اي الصور العلمية (في العقول العشرة القديمة
 ماهية ووجوداً وهي) اي العقول العشرة (حاضرة بما فيها)
 من الصور (عنده تعالى) ومن ثمة لا يغفل عن شيء (وصوفية
 الأعاجم إلى وجودها) في مثل الحقيقة الحمديّة صلى الله
 عليه وسلم (الحادثة) تلك الحقيقة ماهية (للحركة الجوهرية)
 اي تجدد الأمثال الجوهرية (القديمة) تلك الحقيقة (وجوداً)
 لكون وجودها عين وجود الله (كما مرّ مع رده) في بحث
 حدوث الجواهر وزعموا أنهم أخذوا هذا المذهب الباطل من
 الصوفية الوجودية كسيدنا محيي الدين ابن العربي وعمر بن
 الفارض قدس أسرارهما، لكنهم بريئون من هذا، وإن كان
 ظاهر عباراتهم يوهم هذا، فإن لهم اصطلاحات يحمل
 عباراتهم عليها، فهم محقّون وموافقون للشرعية الإسلامية
 وعباراتهم مؤولة، مثلاً كما أن للفظ الفاعل والمفعول والمبتدأ
 والخبر معاني نحوية اذا أطلقوها يريدون هذه المعاني لكن
 العرب الغير النحوي إذا سمع هذه الألفاظ حملها على
 معانيها اللغوية، كذلك لألفاظ الصوفية الوجودية معاني

اصطلاحية اذا حمل عليها كان صحيحا او على ظاهرها كان باطلا فمطالعو كتبهم افترقوا فرقا، ففرقة حملوها على ظاهرها وكفروهم وحكموا بوجوب قتلهم بل قتلوا كثيرا منهم، وفرقة حملوها على ظاهرها وجعلوه نحلة وطريقة لهم فضلوا وأضلوا، وهم صوفية الأعاجم، وفرقة علموا مرادهم وأصابوا الحق، وفرقة علموا أنهم محقّون واعترفوا بأنهم لا يعلمون حقيقة مرادهم فيفوضون كما يفوضون في مثل «يد الله فوق أيديهم»^١، وإلى هذا أشار الإمام النووي قدس سره ورحمه الرحمن حيث سئل عنهم فقال: «تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون»^٢، (ثم بعد حدوث عالم المثال) عطف على قولنا، وخزينة تلك الصور صفة علمه تعالى.. ألخ أي الصور كلها موجودة أزلاً في علم الله او في ذاته ثم بعد حدوث العالم (انعكس) عالم المثال (بما في علمه) تعالى كما مرّ (ودلت

١- الفتح ١٠.

٢- البقرة ١٤١.

أحاديث صحيحة على وجودها) أي الصور العلمية (في اللوح المحفوظ الذي) هو كان (في العرش و) وعلى وجودها (في سيدنا اسرافيل عليه السلام وفي الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وسلم، بعد حدوث الكل ولا يدل برهان على امتناعه) أي امتناع وجودها في الثلاثة (فيجب) على المؤمن (قبوله) لقاعدة ان ما يدل عليه النقل ولم يدل العقل على امتناعه يجب الإيمان به ولعل الحكمة في ذلك ان اللوح المحفوظ لوجوده في العرش وهو جسم كالأجسام لكنه مجمع الأنوار ومعدن الأسرار جسماني في ذاته يناسب الأجسام ونوراني يناسب عالم القدس فيكون واسطة يطالع الروح ما فيه أولاً فتستعد أن يواجه عالم المثال والحقيقة المحمدية هيولى أولى لما سوى الله كما مر، فيحسن ان يكون فيها اذلال كل شيء وسيدنا اسرافيل مأمور بالنفختين فالأحسن ان يكون فيه صور كل شيء حتى يميز بين ما يعاد وبين ما لا يعاد (ثم علمه تعالى) بكل شيء كما انه ازلي كذلك وأبدي (لا ينقطع و) عالم بكل شيء (لا يقتصر على

بعض لامتناع الغفلة عليه تعالى) لأنها نقص (وخالف بعضهم
 في علمه بذاته لعدم الاثنية) ويجب تغاير العالم
 والمعلوم (ورد) هذا الدليل (بكفاية التعدد الاعتباري) كما في
 علم النفس بذاتها، فالله ذاته عالم، وحضوره عند ذاته علم
 وذاته من حيث الحضور معلوم (و) خالف (بعضهم في العلم
 بغير المتناهي لاستحالة وجوده الحق) التفصيل بأن يقال أنه (ان
 اريد بغير المتناهي) الأمور (الموجودة بالفعل اللامتناهية
 اجتماعاً أو تعاقباً أزلاً وبالعالم التفصيلي فلا علم له به ولا
 يلزم الجهل) المحال عليه تعالى (لأنه عدم العلم بما من شأنه ان
 يعلم) وغير المتناهي بهذا الوجه ليس من شأنه ان يعلم لبطلانه
 بأدلة بطلان التسلسل بداهة أنه لو وجد غير المتناهي في علم
 الله لزم من احاطة علم الله به كونه متناهيًا وهو تناقض
 ومعلوم أنه ليس له وجود خارجي حتى يلزم عدم علم الله
 بما له وجود خارجي (او) اريد بغير المتناهي ما ذكر (وبالعالم
 الإجمالي فهو محقق) بل واجب لتصديقه تعالى بامتناع
 ذلك والتصديق فرع تصور الطرفين (او) اريد بغير المتناهي (ما

لا يقف عند حد) كنعيم الجنان فهو محقق في المستقبل
 تعاقبا (فعلمه تعالى به إجمالاً محقق و) علمه به (تفصيلاً
 بصورة) على حدة لكل جزئي ممتنع (والأ لزم تناهي غير
 المتناهي اذ الفرض وجود امور غير متناهية في علمه
 تعالى) فيلزم من احاطة علم الله به تناهيه وهو تناقض فلا يلزم
 جهل الله لما مرَّ أن الجهل عدم العلم بما من شأنه ان
 يعلم (او) تفصيلاً (بصور متناهية لكن كل صورة منها تطابق
 جزئيات غير متناهية فصحيح نظير ان نفرض مثلثات حمراء
 غير متناهية، وانتزعنا من واحدة منها موجودة صورة تطابق
 كلا منها اجتماعا ومناوبة) اذا علمت ذلك (فلكل من) من
 الأمر (المتناهي صورة علمية خاصة به كما يشير له قوله
 تعالى «يعرفون كلاً بسيماهم» ١-). فإنه يدل على ان لكل بشر
 سيما خاصة به، بها يمتاز عن غيره (ولغير المتناهي) لكن (بمعنى
 لا يقف عند) لبطلان غير المتناهي اجتماعا (صورة شخصية
 مشتركة بين كثيرين على التعاقب) مثلاً هيئة عصفور

شخصية توجد اولاً في واحد ثم في آخر إلى الأبد) كما
 اشار له) الله (بقوله: «كلما رزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا
 هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابهاً»^١، وهذا) اي كون
 الصورة مشتركة بين كثيرين (معنى قول المحققين ان علم الله
 صورة اجمالية هي مبدأ التفاصيل اذ لو لم يعلم الصورة لم
 يصح خلقه لديها بداهة توقف الخلق على تصور المخلوق
 وخالف بعضهم في العلم بالمعدوم لأنه نفي محض وردّ بأنه
 بالصورة المخترعة وإلاّ لزم ان لا يعلم الله امتناع مثل
 الاشياء وإمكان مثل العنقاء، ولا يقول به عاقل و) خالف
 الفلاسفة (في العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي) بمعنى ما
 يمنع الشراكة (فعلمه تعالى يزيد مثل علمك به قبل الرؤية،
 فهو تعقل محض لا مثل علمك به حين الرؤية احساساً او)
 مثل علمك به (بعدها) اي بعد زوال الرؤية (تخيلاً) وإنكارهم
 لذلك لوجهين (لتغير الجزئيات فيلزم تغير علم الله) حاصلة ان
 الجزئيات متغيرة وتغيرها يستلزم تغير علم الله، وهو

محال (ولا احتياج الإحساس والتخيل إلى آلات
 جسمانية) والاحتياج إليها نقص (ورد) أولاً بأن كلا من هذين
 الدليلين يستلزم فساداً، أعني (كون علم الله انقص من علم
 الممكن بداهة كون الإحساس اتمّ انكشافاً من التخيل الأتمّ)
 انكشافاً (من التعقل و) رد ايضاً بمنع كون كل جزئي متغيراً
 مستنداً (بأن من الجزئيات ما لا يتغير، كشجرة أبدية في الجنة
 عندنا. والعقول عندهم، و) ردّ ايضاً بأنهم ان ارادوا بتغير
 علمه تعالى العلم بالمعنى الأسمى منعناه مستنداً (بأن العلم
 بالمعنى الأسمى مضاف غير متغير، اذ تغير الإضافة لا يستلزم
 تغير المضاف، كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه ثم بعده)
 وانما كان العلم بالمعنى الأسمى مضافاً (اذ الحق ان العلم
 حضور الصورة) في علمه الأسمى (والصورة) عطف على
 قوله: العلم بالمعنى الأسمى اي ورد بأنهم ان ارادوا بالعلم:
 الصورة، منعنا تغيرها مستنداً بأن الصورة (المختزعة والمنزعة لا
 تتغير ابد الأبادة) اذ معنى التغير: ان يعدم شيء ويوجد بدله
 آخر، ولا تغير بهذا المعنى للصورة (وانما يتغير ذو الصورة)

وتغير ذبيها لا يستلزم تغير الصورة المخترعة، كما مرّ أنه يحصل
 في آن واحد صور جميع الأشياء في علمه تعالى أولاً
 وأبداً، لكن اذا تغير ذو الصورة خارجاً (فيحصل له صورة)
 منتزعة (بعد) صورة (اخرى وكل من تلك الصور المتناوبة
 حاصلة في علمه) تعالى (لا يغيب منها شيء ورد) الثاني
 بأنه (لا يحتاج علمه كحياته إلى آلات جسمانية) فكما ان
 الحياة في غيره تعالى تحتاج إلى جسمانيات كالروح والمزاج
 والبنية ولا يحتاج إليها فيه تعالى كذلك علمه، اذ الفرق تحكم
 (ولو سلّم) احتياجه إلى آلات فلا نسلم انها جسمانيات (فهي
 على وجه لا ينافي ألوهيته الاّ أنا لا نعلم ما هي وكيف
 هي، ولا بدع فيه، ومنها الإرادة وهي صفة) ذاتية (أثرها)
 أمران: الأول (تخصيص احد طرفي المقدور) اعني الفعل
 والترك (بالوقوع) بأن يرجح الفعل على الترك، او الترك، بأن
 يكف عن ايجاد المعدوم او يرجح اعدام الموجود على
 ابقائه. فعدم العنقاء مقصود البقاء، وحياة زيد مقصود الإعدام
 له (و) الثاني تخصيص هذا الوقوع (بزمان مخصوص) بذلك

الواقع، وإن كان عاماً في نفسه كإرادته عدم العنقاء، وإرادته من دخل الجنة أو النار في القيامة، فليس المراد بالزمان المخصوص مجرد جزء من الزمان حتى يرد هذان قال الفلاسفة يمتنع كونه تعالى مريداً بوجوه، الأول: أن تعلق إرادته بالمراد أن لم يكن لشيء: فتحكم، أو لغرض داع: فإيجاب، أو لمرجح آخر: فتسلسل، والجواب ما قلنا (وتعلقها) أي إرادة الله بالمراد ليس لشيء بل (بالذات) لأن تعلق إرادة غيره بالمراد إنما يحتاج إلى مرجح، لأن غيره تعالى ناقص من شأنه أن يتضرر في الدين والدنيا بالشيء أو ينتفع كذلك به، مثلاً: شارب الخمر أن كان كافراً يتصور أنه نافع له وتركه مضر، فيرجح الشرب، وإن كان مسلماً يتصور أن شربها نافع في الدنيا مضر في الآخرة وعدمه بالعكس فأمّا أن يرجح شربها متوكلاً على عفو الله أو عدمه صابراً على الضرر الدنيوي بخلاف الواجب تعالى فإنه لا يتضرر ولا ينتفع بشيء، فلا يحتاج إلى مرجح، فتعلق إرادته بالذات (لا لغرض) يكون داعياً للترجيح سواء سلب الاختيار عن الله

كما يزعمه المستدل او لا، كما يزعمه المعتزلة، كما مرّ.
 وسيأتي تفصيله (حتى يلزم نقص فاعلية الله) للشيء (ولا
 المرجح آخر) غير العرض (حتى يتسلسل) نعم قد يتصور نفع
 العبد بفعل فيرجح فعله فضلاً، او ضرره فيرجح تركه فضلاً
 وقد يتصور ضرر الفعل أو الترك، فيرجح هذا الضار تبعاً
 لترجيح العبد له وإعانة له على تحصيل مرضيه لا إجباراً، كما
 سيأتي تحقيقه. والثاني: ان إرادته تعالى ان كانت حادثة لزم
 اتصاف الله بالحادث، او قديمة، لزم قدم المراد والجواب ما قلنا
 ان الإرادة حتى في البشر لها تعلقان: معنوي تعلقي حاصل
 قبل وجود المراد، وتنجز في حادث وقت حدوثه، والأول عين
 الثاني ذاتاً، وغيره اعتباراً. مثلاً: يتصور الشخص انه لو بنى بيتاً
 موصوفاً بأوصاف كذا وكذا، كان نافعا له ثم يصدق بهذا
 النفع فيشتاق إليه فيقول في نفسه إذا جاء الوقت الفلاني
 ارجح بناء هذا البيت، وهذا هو التعلق التعلقي. فإذا جاء هذا
 الوقت فربما يتصور الضرر أو يمنعه مانع او لا يجد أسباب
 البناء، أو يموت هو، فلا إرادة تنجزية له وربما لا يكون شيء

من ذلك فكذاك إرادة الله لها تعلقان إلا أن الله كامل لا
 يحتاج إلى وسائل ولا يقدر شيء أن يمنعه ولا يتضرر ولا
 يموت فيجب أن يتحقق التعلق التجيزي فحينئذ نختر أن
 ارادته قديمة (وقدمها لا يوجب قدم المراد ذاتاً) وإصالة، وإنما
 يقتضي قدم صورته العلمية لأن تعلق الإرادة أولاً تابع لتعلق
 العلم أولاً، وذلك (لأن تعلقها القديم تعلقي) لا يوجد به
 المراد، والتجيزي يحصل به المراد وهو (حادث وهو عين
 الأول ذاتاً وغيره اعتباراً كما مر) في بحث حدوث العالم
 (والقول بأنها حادثة قائمة بذاته تعالى كما هو مذهب
 الكرامية ظاهر البطلان لاستلزامه قيام الحادث بذاته و)
 لاستلزامه (التسلسل بداهة وجود الحادث بالإرادة) فلو
 كانت حادثة لزم احتياجها إلى إرادة أخرى وهلمّ جراً
 والقول (بأنها نفس العلم بالنظام الأكمل كما هو مذهب
 الفلاسفة أو) بأنها (العلم في فعله والأمر في غيره كما هو
 مذهب بعض المعتزلة أو) أنها (الداعية إلى الفعل أو الترك
 بمعنى العلم بنفع زائد كما هو قول بعضهم منفي) هذا القول

بشقوقه الثلاثة (لمعنى الإرادة المعلوم) هذا المعنى (لكل) احد
 (منصف) لأن كل احد يعلم انها صفة بها الترجيح (على انه
 يرد الأول) اي قول الفلاسفة (بنائه على الإيجاب الباطل
 و) يرد (الثاني بأن الإرادة) غير العلم لأنها تابعة له، والتابع غير
 المتبوع (وغير الأمر بداهة ان السيد ربما) يؤذي عبده لعصيانه
 فيلومه الناس على إيذائه فحينئذ (يأمر عبده) في حضور اللائم
 (بما يريد خلافة وينهى عما يريده قصداً لإظهار عصيانه و)
 يرد (الثالث) بأن النفع اما عائد اليه تعالى او إلى العبد، والكل
 باطل كما قلنا (باستلزامه عود النفع إليه تعالى) على الأول (أو
 كونه مجبوراً) على الثاني (لوجوب) النفع (الأصلح) للعبد عليه
 تعالى عندهم (وهذا) اي كل من عود النفع إليه وكونه
 مجبوراً (نقص) ينافي وجوب الوجود (وقد دل النصوص) من
 الكتاب والسنة بل الإجماع (على شمول إرادته تعالى) لكل
 شيء خير أو شر، فعل اختياري للعبد او غيره (ودوامها) إلى
 ابد الآباد (ولزوم الفعل بالاختيار) لا يقتضي الإيجاب ولا
 ينافي الاختيار بل هو (عين الاختيار) كما مر (ومنها الحياة)

وهي صفة ذاتية (أثرها صحة العلم والقدرة ومنها السمع والبصر وأثرها انكشاف المسموع والبصر انكشافاً تاماً) على طريق الاحساس لا ناقصاً كالتخيل ولا انقص كالتعقل (لدلالة النصوص القطعية الكثيرة، وإجماع الأنبياء عليهم السلام والعرفاء عليهم السلام على ذلك، ولأن الخلو عنهما نقص) وأنكرهما الفلاسفة والمعتزلة وبعض الظاهريين من المتكلمين بأنهما يحتاجان إلى آلات جسمانية (و) قد علمت أنهما (لا يحتاجان إلى آلات جسمانية) والفرق بينهما وبين الحياة والعلم تحكم، فكما أنهما يحتاجان فينا إلى آلات جسمانية وفاقاً، ولا يحتاجان فيه تعالى إلى شيء، كذلك السمع والبصر. فكما أنك تتصور زيدا مثلاً بأنه ملك العراق وتصور صوته بأنه كذا فيحصل له صورة مخترعة جزئية بمعنى ما لا يقبل الشركة لكل من ذاته وصوته في ذهنك، فإذا رأيته وسمعت صوته، يحصل صورته في بصرك وأصل صوته في سامعتك، ثم يحصل صورتان ظليتان لهما في علمك بحيث إذا غاب وتخيلت لونه أو صوته حضرا عندك، كذلك

الله كما قلنا (فلكل منهما) اي المبصر والمسموع (صورة
 مخترعة) أزلية (في علمه تعالى قبل خلقها و) صورة (منتزعة)
 لكل منهما (فيه) اي في علمه (بعده) اي بعد خلقها (ومنتزعة
 للمبصر في بصره وأصيلي المسموع في سمعه حين
 الوجود) وتبقى الصورتان في علمه إلى أبد الآباد، ومنع
 المعتزلة ذلك بأن المسموع والمبصر إن كانا موافقين للطبع
 يتأثر الشخص بالتلذذ أو لا فبالتألم، والله بريء من التأثير فلا
 يمكن ان يكون له سمع وبصر ولدفع هذا قلنا (لكنها) اي
 صور المبصر والمسموع (حاضرة عنده تعالى) حضوراً تجرّدياً
 (لا حاصلة) حصولاً جسمانيا سواء (اتصافيا او ارتساميا او)
 نقول انها (حاصلة) حصولاً تجرّدياً (ارتساميا لكن بلا تأثير بها)
 والحاصل ان الحصول في غيره تعالى جسماني يقتضي التأثير
 وفيه تعالى تجرّدي لا يقتضيه على ان التأثير فرع التضرر
 والانتفاع وهما محالان عليه تعالى مع انه منقوض بالعلم لما
 ثبت حتى باعترافهم من ان العلم بالنافع باسط وبالضار قابض
 فلو تمّ هذا لدل على عدم علمه تعالى من ذلك (وامّا الشّم

والذوق واللمس فقد قالوا) اي المسلمون كلهم (لم يرد بها الشرع ولا يجوزها العقل لكن يدرك متعلقاتها ان قيل ان ارادوا) انها لا يجوزها العقل لاحتياجها إلى آلات جسمانية واستلزامها التأثير فحينئذ (يدركها ادراكاً ناقصاً تعقيلياً لزم نقص علمه تعالى فهم) اي غير المعتزلة منهم (كروا على ما فروا عنه و) ما (شنعوا به على من أنكر زيادة السمع والبصر على) ان الاحتياج إلى الآلات الجسمانية ممنوع اذ ثبت (انها يمكن ان لا تكون مثل حواسنا كما) اعترفوا به (فيهما) أي في السمع والبصر (او) ان الله تعالى لا يحتاج فيهما إلى آلات جسمانية لكن لا حاجة إلى القول بزيادتهما لأن الله يدرك متعلقاتهما (ادراكاً تاماً بصفة العلم فلم لا يجوز ذلك) ايضاً في المبصر والمسموع حتى لا نحتاج إلى القول بزيادة السمع والبصر مع ان تقليل الصفات ما امكن واجب قلنا في الجواب: مع اننا لم نرَ أحداً أورد الإشكال فضلاً عن جوابه (نختار الثاني لكن) نفرق بين الثلاثة وبين السمع والبصر بأنه لم يرد سمع اصلاً بالثلاثة (ولما تكرر اسناد

السمع والبصر إليه تعالى والعطف بينهما) مثل: «إنني معكما أسمع وأرى»^١-(وبين أحدهما والعلم راعينا تلك الظواهر) ولم نجترأ على التأويل (وقلنا بزيادتهما وهل يكفي في انكشاف المشموم والمذوق والملموس عنده تعالى انكشافاً تاماً حضور أصيلها في الخارج) عند الوجود (ومنتزعا في عمله تعالى ولا يقاس علمه تعالى) لكمالها (على علمنا) لنقصه ومن ثمة يحتاج علمنا بها إلى حصول أصيلها في الحواس كما مرّ في الكيف (أو يحصل أصيلها) حصولاً تجردياً (ارتسامياً أو يحضر في علمه تعالى) قيد كل من يحصل ويحضر وكذا قوله (بلا تأثر) لله بالحاصل أو الحاضر (نظير أنه يشتعل الدهن على الشيء) كالقسطاس (ولا يؤثر حرارته فيه) حتى يشتعل (كل محتمل ولا دليل يعين أحدهما) لكن الأقرب الأول، هذا مما ذكرنا لدفع مطامع الطاعنين، والأولى الأحكم الأنجي أن تؤمن بأن علمه تعالى بجميع المحسوسات الخمس وغيرها أتم وأشد من علم غيره بها ولا نتعرض

للتفصيل وإن فصلنا فنفصل وفق ما مرّ (ومنها الكلام)
 بمعنى «گویائی» (وإذا تذكّرت ما مرّ) من ان زیدا متکلم بكذا
 يدل على الكلام اللفظي والنفسي بمعنى «گویائی» وگفته شده
 وگویا بودن» وانه بمعنى «گفته شده» ليس صفة المتكلم بل أثر
 إلى غير ذلك من أصول الكلام وانه اجمع وورد الكتب
 السماوية بأنه تعالى متكلم وبأنه محمول على متفاهم العرف
 واللغة (تعلم انّ لله كلاماً نفسياً أو لفظياً بمعنى «گویائی»
 عیناً) كان (او زائداً وبمعنى «گفته شده» هو الحروف
 الموجودة خارجاً) في الكلام اللفظي (واصل مثل النسب
 التامة الخبرية العلمية) من الخاطرات العلمية في النفسي
 (وهما) اي الحروف ومثل النسب (أثران له تعالى صادران
 عنه) بذاته لا أنّهما يوجدان في علمه (بلا آلات جسمانية
 كسائر صفاته وليساً صفتين له حتى يتجه اتصاف الله
 بالحادث) من الألفاظ كما زعمه المعتزلة (وبمعنى «گویا بودن»
 هو اتصافه تعالى بتلك الصفة) الذاتية (وتوجهها نحو المتكلم
 به وإيجاده تعالى له بها مثلاً يخترع الله بصفة علمه

صورة) موضوع (مثل كل انسان وصورة الحيوان) المحمول
 (وينسب بصفة الكلام الثاني إلى الأول ثم يصدق بالنسبة
 بصفة علمه) كما في البشر (فالكلام غير العلم اذ الأول ما به
 الانتساب والثاني ما به التصديق مثلاً) واعلم انه يختلف
 الأصوليون فقال جمع منهم العضد والسعد العلامة: الكلام
 النفسي منحصر في الله تعالى وعلى هذا اجرى صاحب
 جمع الجوامع حيث قال: الحكم خطاب الله وأثبتته للبشر
 بعضهم منهم الآمدي وبعض شراح المختصر حيث
 قالوا: الحكم خطاب الله او النبي او القائس او المجمعين او
 المستدل، والحق ان النزاع لفظي وتوضيحه ان لكل شيء
 وجوداً لفظياً وخطياً وذهنياً علمياً ووجوداً خارجياً واقعياً،
 فالكلام النفسي قد يراد به النفسي الواقعي بمعنى الموجود في
 نفس الأمر، وقد يراد به النفسي التعقلي أي الموجود في نفس
 المتكلم وذاته (وأصل) مثل (النسب) التامة (من حيث الإيجاد
 الأزلي) لها ومن حيث ذواتها مع قطع النظر عن تصديق الله
 بها (كلام نفسي واقعي ومن حيث التصديق) لله (به كلام

نفسي تعقلي) فهما متحدان ذاتا متغايران اعتباراً (وهذان
 الاعتباران وان كانا متحققين في نفس البشر أيضاً لكن
 الأول) أي الكلام الواقعي (منه) أي من البشر (اكتساب لنسبة
 حصلت قبل) أي: في الأزل على طريق إحدى القضايا الست
 كما مرّ في بحث كلام البشر (في نفس الأمر) والواقع (ومنه
 تعالى إيجاد لأزليه) فإذا نظر إلى الاكتساب كان للبشر كلام
 نفسي واقعي وعليه يحمل كلام مثل الآمدي أو إلى الإيجاد
 لم يكن له كلام واقعي وعليه يحمل قول مثل العضد (ومن
 ثمة تقرر أن النسب الأزلية مخلوقة له تعالى) بصفة الكلام
 (فإذا نظر إلى الاتحاد الذاتي) بين التعقلي والواقعي (فكلامه
 النفسي بكل من المعاني الثلاثة واحد) أي كلامه
 بمعنى «گويائی» واحد متعلق بالتعقلي والواقعي وهما أيضاً
 متحدان وكذا كلامه بمعنى «گويا بودن» (أو) نظرنا (إلى التغاير
 الاعتباري فكل منهما متعدد) فيكون كلامه بمعنى «گويائی»
 متعددا أحدهما متعلق بالتعقلي والآخر بالواقعي (والأول) أي
 النظر إلى الاتحاد الذاتي حتى يكون له تعالى كلام نفسي

واحد بمعنى «كويائي» متعلق بالتعقلي والواقعي (واجب
 لوجوب تقليل الصفات ما أمكن) ولما أنكر الفلاسفة والمعتزلة
 الكلام النفسي اشرنا إلى منشأ انكارهم مع رده فقلنا
 (وإنكارهم الكلام النفسي أمّا إنكار للنسب التامة الخبرية)
 الأزلية (كما لزم الفلاسفة وهو مكابرة خارقة للإجماع)
 حتى أنهم اعترفوا بوجودها ويدل البرهان الآتي على
 وجودها الاعتباري فإن قالوا: إن النسب موجودة في العقول
 وهي حاضرة بما فيها عنده تعالى فيصدق بها وذلك كاف،
 قلنا: وجود العقول القديمة باطل كما مرّ (أو مبني على كون
 الثبوت أعم من الوجود وكون الثابتان أزلية غير صادرة عن
 جاعل كما هو رأي المعتزلة) فالنسب ثابتات أزلية لا تحتاج
 إلى ظرف وهي حاضرة عنده تعالى وذلك كاف في تصديقه
 بها (ومررد التعميم) لأن الثبوت يرادف الوجود (ويرد الثاني)
 أي قول المعتزلة (بإستلزامه وجوب وجودها أو عدم احتياج
 الممكن إلى المؤثر) لأنها لو ثبت فيما واجبة أو ممكنة لا ممتنعة
 (والكل خلاف الإجماع) إذ اجمع على أن وجوب الوجود

منحصر في الله وان الممكن محتاج إلى المؤثر (على أنه لا
 يتم في نسبة طرفاها أو احدهما ممتنع أو ممكن غير عادي)
 مثل الاشياء ممتنع والعنقاء ممكن لاعترافهم بأنهما ليسا ثابتين
 كما مر (وقد يستدل) على النسب التامة الخيرية الأزلية
 بإحدى القضايا الست (بأنه لو لم يتحقق في الأزل كون الله
 عليهما) على طريق الخارجية (واجباً) على طريق الذهنية
 الحقيقية التحقيقية (و) كون (الاشياء ممتنعاً على) طريق الذهنية
 الفرضية التقديرية (و) كون (الإنسان ممكناً) على طريق الذهنية
 الفرضية التحقيقية (أو حيواناً) على طريق الحقيقية بمعنى (لو
 وجد) علماً أو خارجاً فيما لا يزال (كان انساناً) هذا معنى
 عقد الوضع (فهو على تقدير وجوده ممكن أو حيوان) هذا
 معنى عقد الحمل (لزم) ان يصدق نقائضها أزلاً لامتناع ارتفاع
 النقيضين فحينئذ لزم (ان يكون الله في الأزل جاهلاً ممكناً
 أو) جاهلاً (ممتنعاً و) ان يكون (الاشياء) في الأزل (ممكناً أو
 واجباً والإنسان كذلك) اي واجباً أو ممكناً (و) كذا لزم ان
 يكون الإنسان (لاحيواناً على تقدير وجوده، والكل باطل

فثبت النسب التامة الخيرية الأزلية وهي، وان كانت اعتبارية، لا وجود محموليا لها) فليست موجودة بالمعنى الأول والثاني للخارجي (بل الخارج ظرف لانفسها فقط) وعليه قولهم يمتنع ارتفاع النقيضين في الخارج لا لوجوداتها، وعليه يحمل قولهم كل نسبة اعتبارية كما مر مفصلاً (ومن ثمة لم يناف) القول بالنسب الأزلية (ما ثبت) بالإجماع (من امتناع قدم ما سوى الله وصفاته) من الموجودات (لكن ليست اعتبارية محضة كجبل زيق بل لها نحو من الوجود) بالمعنى الثالث للخارجي وحيث أن تكون واجبة أو ممكنة (وليست واجبة بالذات) حتى لا تحتاج إلى علة (فهي ممكنة) وإذا كانت ممكنة فهي (محتاجة إلى علة) ولكونها أزلية (لا يمكن أن توجد لها) العلة (بالإرادة والقدرة إذ أثرهما حادث) كما مر ولا بمجرد العلم لأنه غير كاف في الإيجاد (بل) توجد لها (بالكلام) فثبت الصفة الذاتية أيضاً، وإذا ثبت، ثبت الكلام النفسي بمعنى «كويائي» فالكلام النفسي بمعنى «گفته شده» بمنزلة خطرات البشر وهذا الاستدلال لم أر أحداً تعرض له بل هو مما شرح الله صدرى

له واستدل الجمهور عليه بوجه آخر اشرنا له بقولنا (وقد يستدل بأن كل من يأمر أو ينهى أو يخبر) أو يترجى أو ينادي (إلى غير ذلك يجد في نفسه معنى) مثل ثبوت القيام لزيد (لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها اللغوية) مثل: كان زيد قائماً أو قام أو متصف بالقيام، وذلك المعنى (غير العلم والإرادة) بداهة (يدل عليه بالعبارة أو الكتابة) لكن هذا انما يثبت الكلام النفسي التعقلي ولا يثبت الواقعي ولا كونه أزلياً، ولا الكلام النفسي بمعنى «گویا بودن و گویائی» (وإنكار اللفظي) من طرف المعتزلة (بأن اللفظ) بمعنى المفوظ (صفة) للمتكلم (حادثة محتاجة إلى آلات جسمانية) والله منزّه عن اتصافه بالحادث وعن احتياجه إلى الآلات الجسمانية (فيجب ان يؤول: الله متكلم بأنه موجد الألفاظ في الغير مردود) ذلك الإنكار (بما سبق) من انّ اللفظ ليس صفة الالفاظ بل اثر له، والله لا يحتاج فيه إلى آلات جسمانية كما في حياته وعلمه والفرق تحكم (والعجب من السعد العلامة كيف وافق المعتزلة في ذلك) حيث قال: إن الله متكلم اما بمعنى

موجد النقوش في مثل اللوح المحفوظ او اللفظ في لسان
 جبريل عليه السلام او اذن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم او في مثل
 الشجرة (مع انه يلزمه إنكار الكلام النفسي) الذي هو معترف
 به (لاحتياجه إلى مثل الفؤاد في البشر ولو عادة) فالفرق بينه
 وبين الكلام اللفظي تحكم (فصدر الكلام اللفظي) بمعنى
 «كفته شده» (من ذاته تعالى) بصفة الكلام اللفظي بمعنى
 «گویائی» من غير لزوم اتصافه تعالى باللفظ الحادث، وبلا
 حاجة إلى آلات جسمانية، كما انه يصدر من المقدور الحادث
 كذلك (وسماعه) اي الكلام اللفظي (منه تعالى بذرات
 الوجود) من غير مقابلة ولا جهة في الدنيا لسيدنا اسرافيل
 وجبرئيل وسيدنا محمد وموسى عليهم الصلاة والسلام وفي الآخرة
 لكل من دخل الجنة (مما اجمع عليه) خبر الصدور والسماع
 (قبل ظهور المعتزلة) لكن لكونه غير ضروري من الدين ولا
 مشهور فيه، لا يحكم بكفر المنكر (الاّ أنا لا نعلم كيف صدر
 منه ولا بدع في ذلك) اذ لا نعلم حقيقة شيء من ذاته
 وصفاته وتعلقاتها بالأشياء حتى في الآخرة (ومن راجع

وجدانه وتذكر ما يرى) ذاته (في المنام انه) بيان ما يرى
 (يتكلم مع آخر ويسمع منه ما سيتحقق صدق بهذا لأن
 كلاً من المتكلم والسامع روح) مجرد (تجسد ولا آلات
 جسمانية ولا هواء نعم تجسدهما) حين التكلم والاستماع
 (لنقصهما ولا نقص لله) بوجه حتى (يستلزم تكلمه تجسده)
 ثم قال الأشاعرة: يجوز بل يقع سماع الكلام النفسي فسيدنا
 موسى عليه السلام كما سمع الكلام اللفظي بذرات الوجود، سمع
 الكلام النفسي كذلك. وقال الماتريدية: لا يجوز سماع الكلام
 النفسي فهو سمع اللفظي فقط، فأشرنا إلى ان النزاع لفظي
 وقلنا (ثم كما ان الكلام اللفظي فينا قد يجري على المخارج
 وقد يجري في الصدر او القلب بحس النفس) مثلاً
 (فيسمعه المتكلم والولي، وقد يلقي الكلام النفسي على
 طريق إلقاء الخطرات فيسمعه كل من المتكلم والولي بسمع
 القلب) وقوله تعالى ((ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما
 نقول)) ١- صريح في وجود الكلام النفسي بهذا المعنى

وتسميته قولاً (وقد يتعقل صور كل منهما) أي اللفظي
والنفسي، لا على طريق إلقاء الخطرات (فلا تقبل الاستماع)
تحقيق ذلك أن من راجع وجدانه علم أنه إذا تلفظ بجملته
مثل: قال الله، يخطر بباله هذا اللفظ فيصدق به من غير حاجة
إلى إلقاء ترجمته للزوم خطور المعنى بباله إذا علم الوضع
وربما يتكلف ويخطر بباله ترجمته مثل: «هذا كُفْتُ»، وربما
يتكلف ويخطر بباله مضمونه من ثبوت القول له تعالى، وكل
من هذه خطرة قلبية قصدية يسمى كل منها كلاماً نفسياً لائقاً
للاستماع وأصل مضمونه الغير الصادر على طريق الخطرة
منتقش في الخيال غير متغير بتغيير العبارات واللغات وكلام
نفسي غير قابل للاستماع (كذلك كلام الله) ربما يلقي في
علمه الشريف على طريق خطرنا وربما لا (لكن لا نعلم
طريقه وعلى الأول يحمل قول الأشاعرة بجواز سماع
كلامه النفسي وعلى الثاني) يحمل (قول الماتريدية بعدم
جوازه، وكما أنك قد تسمع صوت المتكلم من ذاته بذاته) لا
بواسطة (أو) من ذاته لا بذاته بل (بواسطة آلة كراديو) فإنك

تسمع بها صوت من في المحطة (وقد لا تسمع منه اصلاً بل يصل إليك أصل لفظه برسول أو) يصل إليك (معناه به) أي برسول (كذلك حال سماع اللفظ الصادر منه تعالى له طرق أربعة) الأول: سماعه منه بذاته كما وقع لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء. الثاني: سماعه منه بواسطة، كما لسيدنا موسى عليه السلام، وكما في قوله تعالى: «نتلو عليك» ١. الثالث: ان يصل أصل اللفظ برسول، كما اشار له قوله: «نزل به الروح الأمين * على قلبك» ٢. الرابع: وصول المعنى بالرسول كما في الحديث القدسي (ويسمى نظير الثالث منه تعالى) أي ما وصل أصل اللفظ برسول (قرأنا مثلاً) كالتوراة والانجيل، (ويسمى الرابع) منه تعالى (حديثاً قدسياً و) حديثاً (ربانياً وعلى الثاني) أي ما سمع منه تعالى بواسطة (يحمل سماع سيدنا موسى عليه السلام اللفظ من الشجرة) فالشجرة كآلة راديو وعالم القدس كالمحطة، والله هو المتكلم حقيقة (لا ان اللفظ لفظ أصل الشجرة) لأنه سمع منها لفظ «إنني أنا

١- القصص ٣.

٢- الشعراء ١٩٣/١٩٤.

الله» ١-، فلو كان لفظ اصل الشجر لزم ان تكون الشجرة هي الله، بداهة ان «انا» اشارة إلى من صدر عنه اللفظ (ومثل قوله تعالى: «نتلو عليك» ٢-) محمول على الثاني أيضا (فلا حاجة إلى تقييده بتلاوة جبريل) مع انه خلاف الظاهر، وكذا قوله: «وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم» ٣- (ثم سماع كلامه النفسي مع السراية إلى الاعضاء الظاهرة وسماع كلامه اللفظي مع عدم سرايته إليها، بل يسمع القلب فقط او مع سرايته بأن يسمعه الروح وقواه والبدن وقواه بلا ترتب ذاتي وهذا أعلى المراتب، او بأن يسمعه الروح أولاً ويسلمه للعاقلة وهي إلى المتصرفة وهي إلى الحس المشترك، وهو إلى جميع البدن وعلى هذا الأخير اقتصر البيضاوي في تفسيره) وأشار إلى انه المفهوم من قوله تعالى «نزل به الروح الامين * على قلبك»، ويرد بأن القلب في القرآن محمول على المضغة، كما يدل له قوله صلى الله عليه وسلم

١- طه ١٤.

٢- القصص ٣.

٣- النمل ٦.

«الا وإن في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله،
واذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب» فتدل الآية على
أنه نزل على المضغة الصالحة، فنزل على جميع الجسد، ومن
ثمة قال الإمام الرباني قدس سره: يحمل القلب في لسان
الشرع على المضغة، وفي لسان الولاية على المجرد (واقع) خبر
السماع بشقوقه الأربعة (في الآخرة لكل مؤمن ومؤمنة) في
الجنة (وغير ممكن عادة لغير الأنبياء عليهم السلام ولم يثبت
وقوعه) أي السماع (فيها) أي في الدنيا (لغير سيدنا محمد
وموسى وجبريل واسرافيل على كل منهم) السلام (وسماع
كلامه النفسي بلا سراية إلى البدن ثابت في الدنيا لكل
أحد بطريق إلهام العوام ولكل ولي بطريق إلهام الخواص،
وإطلاق الكلام على كل من اللفظي والنفسي حقيقة ومعنى
ما نسب إلى الأشعري عليه السلام أنه حقيقة في الثاني
مجاز في الأول على تقدير صحة النقل أن المقصود بالذات
هو المعنى واللفظ تبع له) كما قال الأخطل أن الكلام لفي
الفؤاد - البيت - (والقرآن بمعنى ما به يقرأ هو الصفة الذاتية) أعني

«كويائي» (وبمعنى القراءة هو الكلام بمعنى «كويأ بودن»
 وبمعنى المقروء اما نقشي من عنده تعالى) بلا اختيار غيره
 (كما في «بل هو قرآن مجيد * في لوح محفوظ» - ١- او)
 نقشي صادر (من البشر كما في) قوله تعالى («لا يمسه الا
 المطهرون» - ٢-) فإن الضمير راجع إلى القرآن المكتوب للبشر
 ومن ثمة استدل به الفقهاء على حرمة مس المصحف
 للمحدث والجنب (او لفظي اما منه حين أملاه على جبرئيل
 او من غيره كما في: «نزل به الروح الامين * على قلبك
 لتكون من المنذرين * بلسان عربي مبين» - ٣-) فإنه ظاهر في انه
 أملاه الرب على جبريل وقرأه هو عليه صلى الله عليه وسلم،
 والظاهر ان قوله «بلسان» حال من فاعل «نزل» فيكون النازل
 اصل اللفظ (او نفسي تعقلي او نفسي واقعي) فالقرآن بمعنى
 المقروء اربعة: لفظي، وتعقلي، ونقشي وواقعي (والأولان) اي
 اللفظي والنقشي (حادثان والأخيران أزليان في ضمن

١- البروج ٢١/٢٢.

٢- الواقعة ٧٩.

٣- الشعراء ١٩٣/١٩٥.

إحدى القضايا الست) إلا أنه لا يتصور الذهنية الحقيقية
 التقديرية بالنظر إلى علم الله كما مرّ (وقال المعتزلة) لا يجوز
 ان يكون كلاماً أزلياً لأنه أمّا إخبار، أو امر، أو نهى (والإخبار
 في الماضي) كقوله: قال موسى، وقوله: علم الله (كذب) أمّا
 الأول: فظاهر، وأمّا الثاني: فلأنه لا زمان قبل الأزل حتى يكون
 ماضياً (والأمر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه) ان لم يعلم عدم
 وجودهما (وعبث) بلا فائدة ان علم عدم وجودهما (والجواب
 ان لا لفظي بمعنى الملفوظ في الأزل) بل هو حادث (وفاقاً
 والنفسي ان كان خارجية أزلية مثل: الله عليم، أو ذهنية
 حقيقية حقيقية أزلية، مثل: الله واجب، فثبت منجز مستمر
 أزلاً وأبداً مثله أو) كان (ذهنية فرضية تقديرية موضوعها ممتنع
 أو فرضية حقيقية موضوعها ممكن باق على صرافة الإمكان
 أزلاً وأبداً أو ممتنع) مثل اجتماع النقيضين محال (أو) كان
 (حقيقة موضوعها كذلك) أي ممكن باق على صرافة
 الإمكان (مثل اللاشيء ممتنع والعناء ممكن أو طائر فثبت
 مفروض لمفروض أزلاً وأبداً) اذ المعنى ما لو وجد كان لا

شيئاً أو عنقاء فهو على تقدير وجوده في الذهن ممتنع أو ممكن
 وعلى تقدير وجود الثاني في الخارج طائر (أو) كان (خارجية
 لا يتحقق محمولها أزلاً، ومنها ما محموله التكوين أو
 الحكم أو اقسامهما) مثل الله خالق العالم، أو مجيء زيد، أو
 حاكم، أو موجب للصلاة، أو جاعل شرب الخمر سبب الحد
 أو كان (حقيقية كلا طرفيها ممكن سيوجد مثل كل انسان
 حيوان وقال موسى أو) كان (فرضية تحقيقية كذلك) أي كلا
 طرفيها ممكن سيوجد (مثل كل انسان أو زيد ممكن ففي
 الأول) أي ما لا يتحقق محمولها أزلاً (ثبوت مفروض لمنجز
 أزلي) إذ المعنى مثلاً الله متصف في الأزل بأنه إذا وجد
 الوقت الفلاني تعلق إرادته وقدرته بإيجاد العالم، أو احياء
 زيد، وتعلق كلامه بإيجاب الصلاة أو كون شرب الخمر سبباً
 لوجوب الحد، وهذا هو التعليق التعليقي، ثم ينتجز فيما لا يزال
 فيصير ثبوت منجز لمنجز، لكن القضية على كلا التقديرين
 خارجية وإنما يتبدل تعلق محمولها، (وفي الأخيرين)، أي
 الكلام النفسي الذي هو حقيقية أزلية أو ذهنية فرضية تحقيقية

كلا طرفيها ممكن سيوجد (ثبوت مفروض) خارجي او ذهني
 لمفروض خارجي محقق في علم الله ازلاً ثم فيما لا يزال عند
 وجود الموضوع (وثبوت منجز) خارجي أو ذهني (لمنجز)
 خارجي، مثلاً: كل انسان حيوان وقال موسى في الأزل
 حقيقية معناها ما لو وجد في الخارج كان انساناً او موسى
 فهو على تقدير وجوده حيوان، او قائل، ثم يصير كل منهما
 خارجية، وقولنا كل انسان او زيد ممكن ذهنية فرضية حقيقية
 ازلاً معناها: ما وجد في الذهن محققاً لو وجد خارجاً كان
 انساناً او زيدا فهو ممكن، ثم يصير كل منهما ذهنية حقيقية
 حقيقية (فلا كذب على شيء من التقادير) اذ جميع القضايا
 الأزلية حالية لا ماضوية فلا يصح كان الله عليماً، بل يقال الله
 عليم حالاً، وانما يلزم الكذب لو كان مثل قال موسى في
 الأزل، ومثل: الله موجب الصلاة ثبوت منجز لمنجز وقد علم
 انه ليس كذلك. (وهذا) الذي ذكرنا (معنى قول العلماء ان
 لذاته تعالى بالنفسي تعلقاً واحداً مستمراً ازلاً وابدأً منجزاً
 في الأولين) اي مثل الله عليم او واجب (و) تعلقاً واحداً

مستمراً أزلاً وابدأ لكن (معلقاً) لا منجزاً (في الثلاثة الوسطى) اي فرضية تقديرية موضوعها ممتنع، وفرضية حقيقية موضوعها ممكن باقٍ على صرافة الامكان او ممتنع، وحقيقية موضوعها ممكن كذلك (وتعليقين معنوياً) تعليقياً (أزلياً) وتنجزياً حادثاً في الثلاثة الاخيرة) اي خارجية لا يتحقق محمولها أزلاً وحقيقية كلا طرفيها ممكن سيوجد وفرضية حقيقية كذلك (والخطاب) قد يراد به ما به يقع التخاطب وهو الكلام بمعنى «گویا» ونفس المخاطبة وهو «گویا بودن» او ما خوطب به وهو مثل النسب التامة، وقولنا (توجه) ظاهر في الثاني (في الأزل إلى مخاطب معدوم فيه) فلا يستلزم قدم المخاطب (معلوم وجوده يعد) اي علم الله انه معدوم أزلاً وموجود فيما لا يزال فلا يلزم السفه والعبث (فكأنه قال) في الأزل قولاً نفسياً لا لفظياً (ايها المخاطبون) اي الذين حضرت صورهم العلمية في علم الله ويوجدون فيستعدون للخطاب (المكلفون الذين اعلم انكم ستوجدون بشرط التكليف اذا وجدتم كذلك) اي بشروط التكليف (صلّوا ولا تشربوا الخمر وهذا ممدوح في

البشر، وعدمه نقص) ألا يرى انه لو كتب شخص إلى اولاده الذين يوجدون نسلاً بعد نسل كتاباً مشتملاً على جلب مصالح ودفع مضارٍّ يمدحه كل احد واذا لم يفعل كذلك ذمّوه وقالوا اهمل اولاده (فكيف بالخالق) اي فكيف لا يكون بالنظر إلى الخالق وجوده ممدوحاً وعدمه نقصاً اذ لو لم يكن هذا ولم يخطر بعلمه هذا التعليق كان جاهلاً تعالى عن ذلك، فاندفع قول المعتزلة انه لا يصح الخطاب الأزلي. ثم ان امثال هذا التفصيل لم يتكلم فيها النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه عليهم السلام بل آمنوا اجمالاً بأن الله متكلم لكن لما دقق اهل الابتداع وفصلوا وأوردوا الشبهات احتاج السلف الصالح إلى الجواب والتفصيل حسب ما يقتضيه المقام، فالمشايخ كالأطباء، واهل البدع كالمرضى، فكما ان الطبيب يداوي حسب حال المريض كذلك المشايخ يداوونهم بحسب مرض جهلهم وشبهتهم، فلما ظهر اهل البدع سئلوا مثل سيدنا عبدالله بن القطان هل كلام الله قديم او حادث؟ فقال قديم، فقالوا: الكلام خطاب ولم يكن في الأزل مخاطب

ولا مأمور ولا منهي، فقال في جوابهم يصير: كلام الله فيما لا يزال خطاباً ومتنوعاً إلى الأمر والنهي وغيرهما، فزعم الناس أنه ينكر كون الكلام الأزلي خطاباً ومتنوعاً، ثم لما قويت المعتزلة قالوا للأمامين الأشعري والماتريدي، رضي الله عنهما: كيف يصح قدم الكلام الجنس المشترك وحدث أنواعه بدهاة أنه لا تحقق لجنس إلا في ضمن الأنواع، فزادوا دواء التفصيل وقالوا: هو باعتبار التعلق المعنوي قديم وخطاب ومتنوع، والتعلق التنجيزي حادث، كما قلنا (فالكلام الأزلي بمعنى «كويائي» مطلقاً) أي بجميع احتمالاته السابقة من تعلقه بالخارجية أو غيرها (خطاب حقيقة) كما ذكرنا وهو في حد ذاته صفة واحدة شخصية وليس جنساً فلا يصح قولهم إنه جنس (ومتنوع بحسب التعلقات) المعنوية أو التنجيزية (تنوعاً مجازياً) لاحقياً فهو باعتبار طلب الصلاة جازماً إيجاباً، أو غير جازم ندب، وكل منهما امر، وباعتبار طلب الكف جازماً تحريم، أو غير جازم كراهة، وكل منهما نهى (كتنوع القدوم الواحد بالذات) (بحسب تعدد القطع) والكلام الأزلي (بمعنى:

«گفته شده») جنس (متنوع حقيقة) مع كثرة افراد كل نوع كوجوب الصلاة والزكاة وكحرمة الخمر والغصب (وهذا) الذي ذكرنا (ايضاً مراد الشيخ ابن القطان) لا ما زعمه الناس من كلامه (الاّ انه اجمل فاقصر على ما احتاج اليه في الجواب) ولم يرد الحصر وإنما اجمل ولم يفصل كما فصلاً (اذ لم يتقوا المبتدعة في عصره) ولم يزدوا في الاشكال حتى يزيد هو في الجواب؛ واختلفوا هل القرآن وكذا سائر اسماء الكتب السماوية كالتوراة والإنجيل، او الأرضية ككافية ابن الحاجب علم شخص لأن القرآن اسم لما صدر من الله او علم جنس موضوع لهذه الألفاظ بشرط حضورها في الذهن وان صدرت من غيره تعالى او اسم جنس كذلك، الاّ انه لم يشترط حضورها كما هو الفارق بينهما، والتحقيق انّ اللفظ قد يوضع لما له وجود محمولي ورابطي باعتبار الأول فقط كالبياض بالمعنى الإسمي اي «سپیدی» فانه موضوع لأصل اللون المخصوص مع قطع النظر عن اصل ثبوته للموضوع غايته انه لازم خارجي له وإلاّ لم يكن مستقلاً، وقد يوضع

لأصل الوجود الرابطي كالبياض بمعنى كون الشيء ابيض،
 وقد يوضع باعتبار كلا الوجودين كما في الحرف مثلاً من
 موضوع للابتداء بشرط متعلق خاص، ومن ثمة لم يكن
 مستقلاً وللإشارة إلى هذا قلنا: (ثم القرآن علم شخصي
 ووضع للمسمى) اللفظي او النفسي او العقلي او الواقعي
 (باعتبار وجوده المحمولي) فقط كما ان لفظ البياض موضوع
 لأصل اللون مثلاً القرآن موضوع لمثل «ألم * ذلك الكتاب لا
 ريب فيه»^١، صدر من الله او من غيره (والتعدد انما هو في
 الرابطي وإلا) بأن كان موضوعاً باعتبار الرابطي ايضاً (لزم ان
 يكون قرأت القرآن مجازاً) وكذا لمست القرآن او حفظته
 وان كان علم جنس او اسم جنس لزم ان يكون كلياً ويكون
 كل ما يقرأه احد فرداً مغايراً لما صدر منه تعالى فيصح ان
 يقال قرآن زيد وقرآن عمرو وهو سوء أدب مع ان تعدد
 الشيء بتعدد المحل تدقيق فلسفي لا يرتضيه اهل العلوم
 العربية والآن لزم ان يكون وضع علم الشخص نوعياً لا

شخصياً ثم قيل: هو لا يطلق إلا على مجموع القرآن فلا يقال
 سورة الإخلاص قرآن بل من القرآن، وقيل: يطلق على كل
 جزء منه، والتحقيق ما أشار له البيضاوي من أنه باعتبار
 الأصل يطلق على الكل وعلى كل جزء منه وباعتبار العرف
 لا يطلق إلا على الكل (ونسب إلى الأشعري أنه أثبت البقاء
 صفة أخرى زائدة إذ الباقي بلا بقاء كالعالم بلا علم وهو
 مشكل) لأنه جار في الوجوب فيقال الوجوب زايد إذ
 الواجب بلا وجوب كالعالم بلا علم مع أنه امر اعتباري وفاقاً
 فإن أجاب بأن اللازم واجب بلا وجود محمولي للوجوب
 وهو غير مضر لا بلا وجوب رأساً وهو المحال، قلنا كذلك
 الباقي بلا بقاء موجود محمولي وإيضاً مشكل ومن وجه
 آخر (إذ لو أراد بالبقاء الوجود المستمر) بالمعنى الإسمي (بلا
 كون التوصيف) بالاستمرار (شرطاً أو شرطاً فهو عين ذاته
 باعتباره أو) الوجود المستمر (مع كونه كذلك) أي التوصيف
 شرطاً أو شرطاً (أو) أراد به (استمرار الوجود أو الوجود
 بمعنى الكون فهو) على جميع التقادير الثلاثة (اعتباري) لا

صفة حقيقية (بداهة كون الاستمرار والكون اعتبارياً وبداهة
 اعتبارية ما شرطه او شرطه اعتباري فلعله مكذوب عليه او
 اراد كونه زائداً مفهوماً عيناً ما صدقا او جعل الوجود عيناً
 لكماله تعالى والوجود المستمر زائداً لتكميل الغير كما
 ذكره محققو الصوفية في سائر الصفات) فله أن يقول ان
 الله موجود بذاته لا بوجود زائد لكن اقتضت الحكمة الإلهية
 ان يقتضي بذاته إيجاباً وجوداً زائداً على ذاته موجوداً بوجود
 ذاته لا بوجود زائد ليكون وسيلة في افاضة الوجود على
 غيره كالحياة والعلم لكن لم يصرح احد من الصوفية بذلك
 كما صرحوا بزيادة ما ذكر والتكوين بل يستفاد من كلام
 الإمام الرباني قدس سره الإنكار الشديد لزيادته، ولعله استند
 في هذا إلى أنه لم يشاهد زيادة الوجود كما شاهد زيادة
 غيره كما يظهر من بعض عباراته او إلى ان الوجود ليس مما
 به الإيجاد كالتكوين والإرادة والقدرة كما يستفاد من بعض
 عباراته الأخرى، او إلى ان الوجود يناقضه العدم فلا يصح ان
 يقال ان الوجود عين الله او زائد عليه كما صرح به أخيراً

واستقر عليه رأيه، بعد قوله أولاً بزيادته، وثانياً بعينيته، ثم استغفر
 من هذين؛ لكن صرح في مواضع بأن العالم مظاهر الصفات
 ومراياها ومجالها والصفات مظاهر الذات ومراياه قال: لا
 يكون للعالم وجود ولا حياة وغيرها إلا بالمواجهة لصفات
 الله تعالى وشدّد النكير على الصوفية الوجودية في قولهم بأن
 العالم مظاهر ومرايا للذات وهذا يستلزم زيادة الوجود بداهة
 ان العالم موجود فيلزم ان يواجه ذات الله في اكتساب
 الوجود، فيكون من حيث الوجود الذي هو ام الصفات
 واصلها مظهراً، وهو كثر على ما فر منه وقول بما قاله الصوفية
 الوجودية، ويجب ان يستناده الأول بما صرح به في مواضع
 من ان مكاشفة غير النبي المعصوم لا تكون مناطاً للحكم
 الشرعي، ولو سلم فلكون الوجود كالذات في كونه أصلاً
 لجميع الصفات ومبدأ جميعها لا يرى اثر منه غير أثر الذات
 فيظن انه ليس زائداً. وعن الثاني بأنه إن أراد انه لا دخل له
 في الإيجاد أصلاً فهو مخالف للبداهة، ولما اجمعوا عليه من
 ان مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود اذ لو لم يكن الشخص

موجوداً كيف يوجد غيره على ان الحياة والعلم ايضاً ليسا مما
 به الإيجاد، وعن الثاني بأن النقيضين هما الوجود والعدم بمعنى
 الكون واللاكون، ولم يقل احد بكون الوجود بمعنى الكون
 صفة حقيقية لأنه اعتباري وفاقا وانما قالوا بزيادة الوجود
 بمعنى «هستي» ولا يناقضه العدم سواء بمعنى «نيسي» او
 بمعنى «نبودن» لأن الممكن لما زاد عليه الوجود بمعنى «هستي»
 ليس عين الوجود بهذا المعنى ولا عدماً بمعنى «نيسي» فارتفعوا
 عن الموجود الممكن وهو لا وجود بمعنى الكون فاجتمع فيه
 العدم بمعنى اللاوجود وكذا وجوده بمعنى «هستي» لا وجود
 بمعنى الكون على ان الله لا يوصف بالوجود واللاوجود في
 مرتبة ذاته كما مر في الصفات، وأما في نفسه فلا يمكن ان
 يخلو منهما، ومعنى مناقضة العدم للوجود ليس ان العدم يحوم
 حول الوجود ليزيله حتى يكون الله ناقصاً كالممكن، بل معناه
 اذا ثبت أحدهما لا يمكن ان يثبت له الآخر سواء أمكن كل
 منهما بدلاً عن الآخر كما في الممكن أو وجب العدم فقط
 كما في الممتنع، او الوجود فقط كما في الواجب؛ والحاصل

ان الله اذا لاحظته احدٌ بلا ملاحظة البرهان جوز كونه
 معدوماً وهذا مغنى المناقضة، واذا راعى البرهان قطع عرق
 هذا التجويز بحيث اذا استقر وجوب الوجود في عمله ينسى
 ما قبل البرهان فيزعم انه لا يتصور العدم له في بادىء النظر
 ايضاً كيف ولو لم يجوز العقل عدمه لم يحتج إلى إقامة
 البرهان، مع ان القرآن العظيم ارشدنا إلى الاستدلال عليه ثم
 رأيت قدس سره صرح في المكتوب الثامن والثمانين من الجلد
 الثالث بزيادة وجوده تعالى وبسط حق البسط واعتذر عن
 جميع ما مر منه بأنه لعدم بلوغه إلى مرتبة الكمال، وبالجملة
 إمام الأئمة الأشعري اخذ جميع ما قاله من مشكاة النبوة،
 ونحن شددنا النكير عليه في هذه المسألة ثم ظهر لنا انه
 مصيب فيها كما ذكرنا؛ وانما أطينا هنا لأنه كما ترى مزالق
 اقدام الأكابر على كل منهم السلام، والعلم بيد الله يعطيه من
 يشاء، سبحانه لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت السميع
 العليم. (وأثبت الماتريدية التكوين صفة أخرى لأنه تعالى
 خالق اجماعاً) وكل خالق يجب ان يكون له تكوين، لأن

التكوين عين الخلق (و) لأنه (مدح) ذاته (به) بكلام أزلي وكل ما هو كذلك فيلزم ان يكون صفة وجودية أزلية) واعترض عليهم بأنه يلزم من قدم التكوين قدم المكون بالفتح لأنه نسبة لا تتحقق بدون المتسبين، فأجابوا بقولهم (ولا يلزم من قدمه قدم المكون بالفتح كالعلم وغيره) فإن كلاً من العلم والإرادة مثلاً قديم مع حدوث زيد المعلوم المراد، والحاصل إن أصل الصفة قديم وتعلقها حادث، ولا يلزم من حدوث التعلق حدوث المتعلق، وقد انكرت حين هذا التصنيف زيادته ومن ثمة قلت (والحق) كما قاله الأشاعرة (أنه) ليس صفة أخرى بل (معنى اضافي اعتباري هو تعلق القدرة والإرادة) فحينئذ يمنع تقريب الدليل الأول لأنهم ان أرادوا بالتكوين ما به الإيجاد فهو عين القدرة أو نفس الإيجاد، فهو تعلقها ونحن لا ننكر شيئاً منهما وإنما لم يكن صفة أخرى (اذ لو كان) صفة أخرى فلو كان (لكل من القدرة والتكوين تعلقان) معنوي (قديم و) تنجيزي (حادث لا استغنى بأحدهما عن الآخر أو) كان لكل منهما (واحد منهما) اي التعلقين كما قاله الماتريدية حيث

قالوا: يحصل التعلق المعنوي وصحة الفعل والترك بالقدرة
 والتنجيزي وأصل الإيجاد بالفعل بالتكوين (لزم تكثر
 الصفات بلا حاجة) مع ان الواجب تقليل الصفات ما أمكن،
 ومن ثمة لم يجعلوا كلا من انواع التكوين كالإحياء
 والترزيق والتسويد صفة أخرى بل أدرجوا الكل في التكوين
 (والتمدح بالخالقية) لا يستلزم قدم الخالقية (كالتمدح بأنه
 يسبح له ما في السموات والأرض، أي: هو بحيث له ذلك
 فيما لا يزال) ثم ظهر لي زيادته لأن البشر في الأفعال
 الاختيارية يجب ان يتصوره أولاً ثم نفعه ثم يصدق به ثم
 يشتاق إليه ثم يتمكن منه بأن يصبح منه الفعل والترك ويسمى
 هذا استطاعة وقدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات كما مرّ
 ثم يرجّحه بإرادته ثم يخلق الله قدرة الإيجاد فتعلق القدرة
 بالمعنى الثاني مؤخر عن تعلق الإرادة المتأخر عن تعلق القدرة
 بالمعنى الأول، وقد قلنا انه لا يصدر عن العبد شيء ولا
 يتصف بشيء إلا بعد مواجهة لصفات الله، فيجب ان يكون
 فيه القدرة بالمعنى الأول الذي من شأنها صحة الفعل والترك،

وبالمعنى الثاني ولكن هذا دليل اقناعي لا برهاني لاحتمال ان يكون للقدرة كلا الاعتبارين، فيواجهها البشر مرتين مرة قبل تعلق الإرادة واخرى بعده، والله اعلم. (ومعنى قول الأشعري رضي الله عنه: انّ التكوين عين المكون انه ليس زائداً خارجاً) بل هو امر اعتباري، لا انّ مصداقه عين مصداقه لأن استحالة هذا مما لا يخفى على الصبيان فضلاً عن امام الأئمة (وسائر الصفات مثل الرحيم والكريم والغفور راجعة إلى ما ذكر) فإن كلاً من تلك من تعلقات القدرة (ومثل الاستواء واليد والوجه والاصبع) في مثل قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى»-١-، «يد الله فوق أيديهم»-٢-، «ويبقى وجه ربك»-٣-، والعالم بين اصبعي الرحمن (مصرف عن ظاهره بالدليل القطعي ومؤول) بمثل الغلبة والقدرة والذات والتصرف كما هو طريق الخلف، وهو أحكم. (او مفوض علمه إليه تعالى) كما هو طريق السلف وهو أسلم.

١- طه ٥.

٢- الفتح ١٠.

٣- الرحمن ٢٧.

فصل

في بعض أحواله تعالى

(الحق أنه تعالى يصح ان يرى) رؤية البصر لا البصيرة فقط (وبمعنى حصول الحالة الإدراكية التامة مثل ما يحصل عند نظر قوي البصر إلى البدر بلا غيم ولا حجاب) تلميح إلى قوله صلى الله عليه وسلم «انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر» (لكن من غير مقابلة ولا جهة) بل بكلية الوجود وبجميع ذرات البدن (كما إحدى طرق سراية الكلام اللفظي إلى البدن كما مرّ و) الحق أيضاً (أنه يقع ذلك لداخل الجنة في القيامة، ووقع في الدنيا لسيدنا محمد وموسى صلى الله عليهما وسلم، أما الصحة فلإجماع قبل ظهور أهل البدع والأهواء حتى كان وقوع الرؤية في القيامة قبل ظهورهم بمنزلة الضروريات، كما يشهد به ما تواتر من كتب السير ولقاعدة ما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان ما لم يدرك عنه قائم البرهان اذ لا امتناع إلا بأن

يكون خصوص ذات الله او شيء من صفاته مانعاً عن ذلك (ولم يثبت) هذا المنع (ولأن موسى طلب الرؤية) ولو لم يجز لم يطلبها لان طلب غير الجائز عبث او جهل (ولأن الله علّقها) في قوله: «فإن استقر مكانه فسوف تراني»^١. (باستقرار الجبل الممكن) والمعلق بالممكن ممكن (والقول) من المعتزلة في جواب طلب الرؤية (بأنه انما طلب العلم الضروري) فقوله: «أرني أنظر إليك»^٢. بمعنى: أعلمني، لا بمعنى: اجعلني بصيراً (او) طلب (الرؤية لأجل) اسكات (القوم) الطالبين للرؤية حتى يسمع من الله انه لا يرى فيقنعهم به (او لزيادة الطمأنينة بسماع الكلام ظاهر البطلان، اذ: لن تراني) ليس بمعنى لن تعلمني بل (نفي للرؤية) بمعنى الإبصار (باقرار المعتزلة اجماعاً فلا يطابق الجواب السؤال)، على ان قوله «انظر إليك» بمعنى ابصر لا يلائم ان يترتب عن الاعلام كما هو ظاهر، (ولأنه) اي الشأن (ان آمنوا) اي قومه (بقوله) ان الله لا يرى (او لا فلا معنى للطلب اولا) بل كانوا مكذّبين او متردّدين

(فلا يصدقونه في شيء) فلا معنى ايضاً للطلب مع انه كان حق العبارة ان يقول رب أرهم ينظروا اليك (وزيادة الطمأنينة لا تبغي بطلب المحال المستلزم) ذلك الطلب (لجهل موسى عليه السلام بما يعرفه آحاد المعتزلة، وقد يستدلُّ) على جواز الرؤية (بأن المتعلق) بالفتح أعني الأمر (القابل للرؤية المشترك بين الجوهر والعرض ليس إلا الوجود بمعنى الهوية) الخارجية لا الكون (اذ الحدوث والإمكان اعتباريان مع شركة المعدوم فيهما) اذ عمى البصير اولا حادث ممكن، وحاصله ان كلاً من الجوهر والعرض مرئي ومتعلق الرؤية فيهما ليس خصوص أحدهما لاشتراكهما في الرؤية بل امر مشترك، وهو اما الهوية او الحدوث او الإمكان والأخيران باطلان فتعين انه الهوية وهي موجودة في الله تعالى (وجواز الرؤية عند تحقق ما يصلح لها، اعني القدر المشترك ضروري) ورد المعتزلة باستلزام هذا الدليل رؤية كل موجود، والجواب قولنا (واستلزام صحة هذا الدليل رؤية كل موجود حتى الطعوم والروائح والعلوم غير مضر لجواز رؤيتها) وان استبعدت من

طرف المعتزلة) لما مرّ من جواز تعلق كل حاسة بمحسوسات
 (الأخريات) ولعموم قدرة الله تعالى، (نعم يمكن) ان يجاب عن
 هذا الدليل بأن (يقال ان خصوص ذات الله مانع، والإمكان
 مثلاً شرط) وقد تقرر ان الاستدلال يسقط بالاحتمال فلو قالوا
 هذا في جواب الدليل نفعهم، او استدّلوا به على امتناع
 الرؤية فلا، لأن مجرد الاحتمال لا يكون دليلاً، فلا ينافي هذا
 ما مرّ (وامّا الوقوع) في الآخرة فلو جوه: (فلقوله تعالى «وجوه
 يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة» ١٠١، ولم يعهد) في لغة العرب
 (استعمال) لفظة (نظر) او مشتقاته متعدياً يالًى كلفظ (إليه الآ
 في الرؤية) بالبصر وتأويل المعتزلة الآية (وحمل النظر على
 الانتظار او) حمل لفظ (إلى على النعمة) مفرد الآلاء (تعسف)
 خلاف الظاهر المتبادر، ولا ضرورة تدعو إلى ارتكابه (مع ان
 من الأمثال) المقبولة عند كل احد (الانتظار موت احمر) كناية
 عن شدته جداً، فيستلزم الحزن إلى ان يحصل المراد (والجنة
 ليست دار الغم، و) مع ان الآلاء (مئات المفرد) حيث لم يسمع

من العرب ان يطلقوا لفظ «إلى» بمعنى النعمة، فهو غير مأنوس
 الاستعمال وقد تقرر في فن المعاني ان استعماله مخل
 بالفصاحة؛ (ولقوله تعالى في مقام ذم الكفرة وتسافل
 درجاتهم عن درجات المؤمنين: «كلاً انهم عن ربهم يومئذ
 محجوبون» ١-). اي لا يرون ربهم، بل وقع بينه وبينهم حجاب
 كفرهم فلو لم يره المؤمنون ايضاً لم يصح ذمهم بهذا، (وقوله
 تعالى: «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة» ٢-، للإجماع على ان
 المراد بالحسنى الجنة، وبالزيادة الرؤية، ولقوله تعالى: «لهم
 البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة» ٣-، لإجماع العرفاء
 على ان البشرى في الدنيا الانس الروحاني، وفي الآخرة
 الرؤية الجسمانية في الجنة) اي رؤية الله بذرات الجسم
 (ولقوله صلى الله عليه وسلم: «انكم سترون ربكم كما
 ترون القمر ليلة البدر» وللإجماع على ذلك) اي وقوع
 الرؤية في الجنة لكل من فيها (قبل ظهور اهل البدع

١- المطففين ١٥.

٢- يونس ٢٦.

٣- يونس ٦٤.

والأهواء) الذين غرَّتْهم الشياطين ودسَّتْ عليهم شبهات
واهية اعتمدوا عليها ولا يستمعون للإجماع ولا للدليل
العقلي والنقلي ويأولون الدلائل بتأويلات زائفة فاسدة وجعلوا
الشريعة تابعة لآرائهم الفاسدة، مع ان الواجب ان يكون العقل
تابعاً لظاهر الشريعة ألا يرى ان اقرب الموجودات إلى
الشخص بحسب الظاهر ذاته، مع انه من بلغ النهاية في علم
تشريح الأبدان لا يعلم حقيقة حركة لسانه بالأحرف
واصبغه، فكيف يعلم حقيقة غيره سيما ذات الله وصفاتها
وتعلقاتها، فلا سبيل إلى الاستدلال الا الاستسلام لظاهر ما
ورد به الكتاب والسنة والإجماع (ولأن نعيم الجنان)
الجمسانية (نزل الجسم وجزاء له، وفضل الله يقتضي ان
يكون للجسم من حيث خصوص روحه) المجرد (نزل لا
يكون فوقه لذة وهو رؤية الله تعالى)، ومن ثمة ورد في
الأحاديث الصحيحة بطرق: ان الله يقول لأهل الجنة هل
تسألون شيئاً فيقولون أتممت علينا النعم فأبي شيء نسأل؟
فيكشف الحجاب بينه وبينهم فيرونه ويغشى عليهم ثم يفيقون

ثم يستحكمون فلا يغشى عليهم بعد إذ رأوه؛ (ولأن كل عاقل ذي الهمة) العلية (إذا راجع وجدانه علم انه لو كان ضيفاً لشخص ولم يتلذذ بأنس صاحب البيت) ورؤيته ومكالمته (اغتم) والناس في الجنة اضياف الله (فإن لم يروه اغتموا، والجنة ليست دار غم) وفاقاً، وغاية شبهة المعتزلة عقلي ونقلي، اما العقلي فهو ان شرط الرؤية سلامة الحاسة وكون المرئي جسمانياً مقابلاً إلى آخر ما مر في بحث البصر، والبصر ليس سليماً بالنسبة إلى رؤية الله، والله ليس جسمانياً ولا في جهة؛ والجواب: ان كلاً مما ذكر شرط عادي كما مر لكون الله قادراً مختاراً، ولو سلم فهو شرط للرؤية في الدنيا، ولو سلم فيجعل الله البصر بحيث يراه من غير مقابلة ولا جهة. (وبيان ذلك ان قوى البشر الحاسة) العشرة الظاهرة والباطنة (والحركة والعاقلة) الباطنة والظاهرة (سارية في البدن) كله (مستعدة للتعلق بما في كل من نشأتي الدنيا والآخرة، لكن غطاها ظلمات عالم المشاهدة ومنعتها عن الثانية الا للعرفاء فاذا مات ارتفع الغطاء) ارتفاعاً (في الجملة

فيرى بعض ما يتعلق بالنشأة الأخرى) كنعيم القبر وعذابه
وسؤال الملكين وغيرها (ويزداد الارتفاع للغطاء) شيئاً فشيئاً
(في القبر فإذا جاوز الصراط صارت قواه وأعضاؤه باقية)
ومن ثمّة يخلد في الجنة ولا يعرض له الفناء (متألفاً مرتفعاً
عنها الغطاء) ارتفاعاً قوياً؛ (وهذا هو الحكمة في قوله تعالى:
«وإن منكم إلاّ واردها كان على ربك) حتماً مقضياً»^١.
(وإذا غسل في عين الحياة الذي بين الجنة والنار الذي هو
شعبة من الكوثر ثم يعاد) إلى عين الحياة (بعد خروج من قدر
الله أن يدخل الجنة من النار) كما ورد ذلك في احاديث في
صحيح البخاري وغيره، ولكن في بعض الروايات عين الحياة
بalehزة، وفي بعضها عين الحياة بالتاء (رفعت الغطاء بالكلية)
جزاء إذا (فيسمع كل شخص لذيذ خطاب: «يا أيّها النفس
المطمئنة * ارجعي إلى ربك راضية مرضية * فادخلي في
عبادي * وادخلي جنتي»، فيصير قطباً واصلاً إلى آخر
مقامات الولاية، وهذا هو رجوعها إلى ربها ودخولها في

١- مريم ٧١.

٢- الفجر ٢٧/٣٠.

عباده، لكن بين درجات من كان ولياً في الدنيا ودرجات من تقطب حينئذ ازيد مما بين الثريا والثرى واذا دخل الجنة وشرب من ماء الكوثر تصير جميع اعضائه كالنور المحض، ويتحقق سر حقيقة: «الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور»^١، وحق دقيقة: «نورهم يسعى بين ايديهم وبأيمانهم يقولون ربنا أتمم لنا نورنا»^٢، فتصير ذواتهم ناضرة مبرأة عن شوائب الظلمات، فيكون بجميع ذرات وجوده سمعاً وبصراً وذوقاً ولمساً وتخيلاً وشمّاً وتوهماً وتعقلاً: فالى ربها ناظرة) من غير مقابلة وجهة (ولعمر الله من ينكر الرؤية وان دخل الجنة ورأى الله، لكن تتسافل درجة رؤيته عن رؤية غيره). واما النقلي فلجوه اشرنا مع جوابها بقولنا: (واما قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار»^٣) الذي جعلوه دليلاً لامتناع الرؤية (فلوقوع الجمع المعرف) باللام (في حيز النفي ظاهر في رفع الإيجاب الكلّي) كما تقرر في الأصول

١- البقرة ٢٥٧.

٢- التحريم ٨.

٣- الانعام ١٠٣.

(لا سلب كلي) حتى يكون دليلاً لهم، ونحن مقرّون بأن الكفار لا يدركونه وهم أكثر الناس. (ولو سلم) أنه سلب كلي (فهو مطلقة عامة لإجماع الكل) كما في المنطق (على انصراف المطلقة عن الجهة إليها) إلا عند شذوذة قليلة قالوا أن ما من القضايا الموجبة كان لموضوعها دخل في ثبوت المحمول والسالبة ما كان بين موضوعها ومحمولها تناف تتصرف إلى العرفية العامة، مثل كل كاتب متحرك الأصابع ولا شيء من النائم بمسيتقظ لكنهم ردوه بأنه يخالف العرف واللغة مع أن الآية ليست من هذا القبيل (لا دائمة) ولو سلم أنها دائمة (فالمراد الدوام في الدنيا) لا مطلقاً (ولو سلم فالإدراك بمعنى الرؤية الإحاطية الاكتمالية) ونحن لا نقول بهاء بل نجزم بعدم اكتماله ذات الله وصفاته كما مرّ مراراً (ولو سلم) أن المراد الدوام مطلقاً (فمعارض بآيات وأحاديث فيجب الجمع بحمل كل على صورة) بأن يحمل هذا على الدنيا وتلك على الأخرى (لما تقرّر) في الأصول (من أن الجمع بين الدليلين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما و«لن» في)

قوله تعالى («لن تراني») خطاباً لسيدنا موسى عليه السلام (ليس للتأييد من حيث اللغة والعرف) فاندفع استدلال الزمخشري به على امتناع الرؤية، ولنعم ما قيل ان اعجمياً قرأ بعض اللغة العربية ولم يمارس اهلها كيف يحتج بقوله على الأئمة الذين هم من فصحاء العرب المطلعين على حقيقة وضع لغتهم وعرفها (ولو سلم) انه للتأييد فالمراد به التأييد العرفي كقولك لمدينك لا أفارقك ابداً وتريد حتى تؤدي ديني، ولو سلم (فمعارض بغيره فيجب الجمع بحمله على الدنيا، واستعظام سؤال الرؤية) في قوله تعالى: «لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتواً كبيراً»^١، وفي قوله: «فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم»^٢، ليس لعدم امكان الرؤية بل (لتعنت السائلين) اذ كان سؤالهم من حيث العناد والاستهزاء (ولفقد الشرط العادي وهو زوال الغطاء).

١- الفرقان ٢١.

٢- النساء ١٥٣.

فصل

(لا نزاع في ان الله خالق لغير الأفعال الاختيارية) سواء
جوهرأ أو عرضاً أو اموراً اعتبارية، لم نعتبر بخلاف المعطلة
والدهرية والطبيين والمشركين لبداية بطلان أقوالهم، مع ان
المراد لا نزاع لعاقل في ذلك (بوسائل اعتيادية هي تعلقات
صفاته فقط عندنا او) تلك التعلقات (مع غيرها) مما يحتاج إليه
الشيء (كالروح والبنية والمزاج في) خلق (الحياة عند المعتزلة)
وتبعهم بعض الظاهرين (او هي) اي تلك الوسائل الإعدادية
(العقول والنفوس ونظام الفلكيات ومثل الثلاثة عند
الحكماء) وتحقيق ذلك أنه لا نزاع ان الله جرت عادته بأن
يرتب الأثر على وسائل وهي اما اضطرارية لا دخل للعبد
فيها، او اختيارية وللعبد فيها دخل، وكل منهما اما معاشية
يتوقف عليها المعاش او معادية، فالاضطرارية المعاشية كالسما
والأرض والنجوم والمطر والرياح والبقر للحراثة وقدرة العبد
وارادته ومثل القدوم والمنشار للنحت واصلاب الآباء وأرحام
الأمهات والذرات والمني للتوالد، والاختيارية المعاشية كالحرثة

والحياكة والخياطة وسائر الصنائع والأكل والشرب والنام،
والاضطرارية المعادية كإرسال الرسل وإنزال الكتب ونصب
الأدلة الآفاقية والأنفسية وخلق الهداة من الأولياء والعلماء
وخلق الروح المجرد لكل احد، والاختيارية المعادية كالطاعات
والاجتناب عن المعاصي وتحصيل العقائد الحقّة وكل ما هي
وسائل معاشية بقسميها وسائل معادية ايضاً، اذ لولاها لم يقدر
البشر على العبادات مثلاً كما هو ظاهر لكن قد يخرق الله
تلك العادة مثل ان جعل النار برداً وسلاماً على سيدنا ابراهيم
عليه السلام لا محرقة له وكذا لا تحرق السمندر مع انه
حيوان، ومثل ان خلق سيدنا آدم وسيدنا عيسى عليهما السلام
بلا والد، ومثل ان ركب في الذرات في زمان «ألست
بربكم» العقل بلا مزاج وبنية، ومثل ان يهدي من هو في
جزيرة لم يعلم نبياً ولا رأى احداً من العلماء إلى الدين الحق،
ومثل ان يجعل شخصاً عالماً باهراً مع انه لم يقاس الشدائد او
لا يجعله عالماً مع مقاساته الشدائد وتوسّله بالوسائل، إلى غير
ذلك كما هو معلوم عند من دقق النظر في خرق العادة

كثيراً، فافترق الناس فرقاً فمنهم من يجعل تلك الوسائل
مؤثرات، كالدهريين، ومنهم من يجعل الله خالقاً موجباً وتلك
الوسائل اعدادية وهم الحكماء، ومنهم من يجعل الله مختاراً
وهم المسلمون وسائر الملل والأديان، فاتفقوا على ان خالقية
الله لأي شيء من العالم تحتاج إلى سبعة عشر: ذات الله
ووجوده وحياته وعلمه وقدرته وإرادته واتصافه بتلك الخمسة
سواء كانت زائدة أو عينا أو احوالاً على اختلاف الآراء فإن
مفهوماتها زائدة وفاقاً يجب ان يتصف الله بها، أما نظير
الضوء مضيء أو نظير الشمس مضيئة وتعلق الثلاثة الأخيرة
بالخلق تعلقاً تعليقاً أزلياً وتنجزياً حادثاً وهذه السبعة عشر
وسائل اعدادية لا يجوز ان يخلق الله بدونها وإلا لزم ان
يكون الله معدوماً أو ميتاً أو جاهلاً أو عاجزاً أو كارهاً في
ذاته أو بالنظر إلى المخلوق وهذا محال ولا يجوز عدم المخلوق
مع اجتماعها وإلا لزم تخلف المعلوم أو المراد أو المقدور من
العلم والإرادة أو القدرة وهذا لا ينافي الاختيار لأن الوجوب
بالاختيار عين الاختيار، ثم اختلفوا فقال أهل السنة: الأقسام

الأربعة المارة وسائل عادية يجوز ان يخلق الله شيئاً بدونها وان لا يخلقه مع اجتماعها كما اجتمعت وسائل الإحراق وانتفت وسائل البرد والسلام في نار سيدنا ابراهيم عليه السلام مع انه لم يخلق الإحراق وخلق البرد والسلام كما قال تعالى «قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على ابراهيم»-١- . وقالت المعتزلة انها وسائل اعدادية وما ذكرنا يحسم عرق مذهبهم بالكلية؛ (وإنما النزاع في افعال الممكن الاختيارية) المراد بها ما يحصل من الممكن بقصده وإرادته سواء فعلاً كالتسخين او انفعالاً كالتعلم او ما يحصل بأحدهما سواء عدماً كالموت الحاصل بالقتل، او كيفاً محسوساً كالسواد بالتسويد والصوت بالنطق، وحلاوة الماء بصب حلو فيه وطيب البدن بالتطيب وتضارس الخشب بالنجت، او كيفاً نفسانياً كالعلم بالتعليم او استعدادياً كالمراضية بالضرب او مختصاً بالكم كانهحاب السطح او اينا (كحركة الإنسان والحيوان والشيطان والملك والجن والخور والغلمان) بالتحريك، او

وضعاً كالقيام بالإقامة، أو جدة كالتعمم بلبس العمامة أو
 اضافة كالقرب بالتقريب أو كما كالخط بالتخطيط أو متى
 ككونه كاتباً الساعة بتحريك القلم واليد إلى غير ذلك (مع
 الاتفاق على احتياجها إلى الوسائل الاعدادية المارة) السبعة
 عشر، اذ لو لاها لم يوجد الإنسان مثلاً حتى يصدر منه فعل
 ومع الاتفاق إلى احتياجها إلى ذات العبد ووجوده وحياته
 وعلمه وقدرته واتصافه بالخمسة فهي احد عشر فيصير
 المجموع ثمانية وعشرين لا اختيار للعبد في شيء منها وفاقاً
 وبداهة وإلى احتياجها إلى تعلق علمه بتصور الفعل أو نفعه
 والتصديق بنفعه والشوق اليه وتعلق ارادته به وتمكنه منه
 وتعلق قدرته به وهذه السبعة في اختياره الاّ التمكن فإنه ربما
 لا يكون في اختياره كمن خلف مورثه له وسائل الحج
 وجعله الله سليماً، وربما يكون في اختياره كشراء اسباب
 الكتابة وبيان النزاع انه (هل العبد) المراد به ما يعم الإنسان
 والسته الأخر السابقة، لأن كلا منها مملوك له تعالى ويجب ان
 يعبده، وعبرنا سابقاً بالتفصيل لإيضاح المراد، وهنا مجملًا تبعاً

للقوم (وصفاته) الحقيقية اعني وجوده وحياته وإرادته وقدرته،
والاعتبارية، اعني: اتصافه بها (وتصوره الفعل و) تصور (نفعه)
اي نفع الفعل اما في الدنيا فقط كتصوره نفع الزنا في دفع
دغدغة أو عية المني اما مع إنكاره العقاب الأخروي كالكاfer،
او مع اتكائه على عفو الله، أو في الاخرى كما في الصلاة،
او في كليهما كوطء زوجته شهوة وتسناً (ثم تصديقه به ثم
شوقه له ثم ترجيحه له ويسمى الإرادة الجزئية والعزم
المصمم) وتعلق قدرته به (وسائل اعدادية والخالق هو الله
كما هو رأي الحكماء، او العبد خالق لها وانما يخلق الله
العبد وصفاته الاضطرارية) (الاحد عشر) كما هو رأي المعتزلة
أو الرب والعبد خالقان لها شركة كما هو رأي الأستاذ
ابي اسحاق (الاسفراييني) من رؤساء اهل السنة (او الله خالق
لها والعبد مؤثر في كونها طاعة او معصية، كضرب اليتيم
تأديباً او اهانة كما هو رأي القاضي) ابي بكر الباقلاني فهو
يجعل قدرة العبد مؤثرة (او لا دخل للعبد فيها اصلاً كما هو
رأي الجبرية، او الخالق هو الله وانما العبد وقواه وسائل

عادية والكسب هو أصل الترجيح وهو معدوم عند جمهور
 الماتريدية (او حال) لا موجود ولا معدوم (عند صدر الشريعة
 منهم) هذا هو المشهور وصرح به المحقق الكلبوي في بعض
 حواشيه على شرح العقائد العضدية لكن صرح الامام
 الرباني قدس سره بكون القدرة مؤثرة في اصل الفعل وهو
 قدس سره من الماتريدية ونقل مولانا الخالد قدس سره ان
 مذهبهم كمذهب القاضي الباقلاني، وقال الكلبوي في بعض
 حواشيه وكذا مذهب القاضي الذي هو مذهب الماتريدية
 بعينه، وبالجملة النقل من الماتريدية مضطرب بأن لا يكون
 لقدرة العبد أصلاً تأثيراً أو يكون لها تأثير في اصل الفعل كما
 هو مذهب الاسفراييني، او في الوصف كما هو مذهب
 الباقلاني، ورد الامام الرباني قدس سره هذا الثالث بأن الفعل
 متبوع وملزوم والوصف تابع لازم، ولا معنى للتأثير في التابع
 واللازم بدونه في المتبوع والملزوم، وقد يجاب عنه بما سيأتي
 هنا، ولعل الخيالي جرى على تأثيرها عند الماتريدية ولذا لم
 يذكر مذهبهم في بيان المذاهب واكتفى بذكر مذهب

القاضي (وعلي كل) من مذهب الماتريدية وصدر الشريعة
 قالوا (لا يحتاج) الترجيح لكونه معدوماً او حالاً (إلى جاعل
 هو الرب حتى يلزم الجبر او) إلى جاعل هو (العبد فيلزم
 الاشراك، او) الخالق هو الله والعبد وقواه وآثاره وسائل عادية
 مخلوقة له، ولا دخل للعبد وقدرته في شيء (وكسب العبد
 هو الحالة الضرورية الفارقة بين مثل حركتي البطش
 والارتعاش) كما قاله شمس الأئمة الاصفهاني (المعبر عنها
 تارة) في عبارة الأشعري وغيره (بكون العبد محلاً للإرادة
 والقدرة كما هو عند الأشاعرة او نتوقف عن) الأقوال
 (الثمانية) المارة (ونقول) إجمالاً (ان الله خالق والعبد كاسب
 ولا نفصل كيفية الكسب كما هو مذهب الصوفية وهذا)
 الاخير (هو الأولي بالقبول، لأنه لم يفصل الله الكسب ولا
 النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه، ولا القرن الأول
 من التابعين على كل منهم السلام) ولو كان التفصيل مكلفاً
 به لفصلوا، فالتفصيل خروج عن دأبهم وفيه شناعة، (فإن
 اصاب المفصل) الحق (عاقبه الله) يوم القيامة (حيث فصل ما

اجملوه) ويقول له لعلني رأيت حكمة في الإجمال فلم
خرقتها(وان اخطأ عاقبه على ذلك) وعذبه(على الخطأ، ولأن
الجبر مخالف للعيان والبرهان، ومذهب الفلاسفة مبني على
الإيجاب الباطل والترجيح وان سلم ان لا وجود محمولياً
له لكن يحتاج وجوده الرباطي) سواء كان معدوماً او حالاً
(إلى جاعل) هو الرب (فيلزم الجبر او) العبد فيلزم (الإشراك)
لما مرَّ أنَّ العدمي والعدم الممكن يحتاج إلى مؤثر وان كان
عدم علة الوجود(وكذا كون العبد محلاً للقدرة والإرادة)
يحتاج إلى جاعل(الآن جعله) اي هذا الكون(بالعرض تابع
لجعله) اي القدرة والإرادة لا أنه جعل آخر بداهة ان الله
اذا خلقهما في العبد يلزم كون العبد متصفاً بهما(ومن ثمة
قيل ان مذهب اهل السنة جبر) لأنه لا تأثير لقدرة اصلاً،
فتميز عن مذهب المعتزلة والأستاذ والقاضي، لكنه جبر(خفي
لقولهم بأن للعبد دخلاً بالكسب فتميز عن مذهب الجبرية)
كما قلنا(اذ العبد حينئذ مضطر) في الحقيقة لكنه(في صورة
مختار كالقلم بيد الكاتب، وان من) عطف على قوله الجبر

اي لأن مَنْ (تأمل في القرآن والاحاديث وجد احاديث
 كثيرة حتى صارت) في كثرتها (بمنزلة المثل السائر و) وجد
 (اكثر من مائتي آية دالة) تلك الأحاديث والآيات (على ان
 الله خالق كل شيء ممكن خير أو شر، ضلال أو هدى أو
 غيرهما و) على انه (لا يشاركه غيره لا اجتماعاً) كما هو
 مذهب الأستاذ والقاضي (ولا استقلالاً) كما هو مذهب
 المعتزلة (وان كل ممكن واقع بإرادته وقدرته، وان ما لا يقع
 لم يرد)، وقال الإمام الرباني قدس سره: لا جبر أصلاً في
 كون قدرة العبد مؤثرة، لأن التأثير ايضاً بخلق الله، ويتجه عليه
 ان العبد ان لم يتمكن من عدم صرف قدرته فهو جبر، او
 تمكن فهو إشراك، وتحقيق الحق انه كما ان ضوء المسجد ظل
 من اظلال ضوء الشمس وله حيثيات أربع: وجوده المحمولي
 وكونه في المسجد واتصاف المسجد به وكونه صفة له، وان
 أصل الضوء وآثاره من الإضاءة لا دخل للمسجد فيه إلا بأنه
 علة قابلة له، لأن الضوء في ذاته مع قطع النظر عن كونه في
 المسجد ضوء ومضيء وان ضوءه بهذه الحيثيات واحد

بالذات متعدد اعتباراً كذلك قدرة العبد مثلاً ظل من اظلال
قدرة الله، ولها حيثيات اربع: وجودها المحمولي وكونها في
العبد وصفة له واتصافه بها. والآثار انما يترتب عنها باعتبار
وجودها المحمولي والقدرة بالاقتبارات الأربعة أمر واحد،
والتعدد انما هو في الصفات، فإذا نظر إلى اتحاد ذات القدرة
على رغم ان وجود العرض في نفسه عين وجوده في المحل
كما هو رأي الظاهريين من المتكلمين وهو ظاهر قول السعد
العلامة، لكن كلامه مؤول بأنه أراد المبالغة في السببية حصل
قياسان متعارضان أحدهما ان قدرة العبد بالنظر إلى كونها فيه
واتصافه بها عين قدرته باعتبار وجودها المحمولي، وقدرته
باعتبار المحمولي من آثار الله لا دخل للعبد فيها اجماعاً ووفقاً
فقدرة العبد لا دخل له فيها وفاقاً، واذا لم يكن له دخل فيها
لا يكون له دخل في آثارها من الأفعال، وهذا قول الجبرية.
الثاني: ان قدرته باعتبار المحمولي عينها بالاقتبارات الثلاث
الأخر وهي بها للعبد فيها دخل، ومن آثاره وفاقاً، فقدرة العبد
مطلقاً للعبد فيها دخل، واذا كانت كذلك كان جميع آثارها

من العبد وعليه قول المعتزلة، وإذا نظر إلى أن القدرة باعتبار
المحمولي غيرها بالثلاث الآخر بناء على أن وجود العرض في
نفسه غير وجوده في المحل كما عليه المحققون كسيد المحققين
والدواني والخيالي وغيرهم وهو بديهي لافتراق المحمولي عن
الرابطي في الجوهر والعكس في مثل العمى يحصل قياساً
متعارضاً أحدهما أفعال العبد مترتبة عن قدرة العبد وفقاً
وقدرة العبد مشتركة بين الله، لأنه فاعلها وبين العبد لأنه
قابلها، ينتج: أن أفعال العبد مترتبة عن أمر مشترك بين الله
وبين العبد، وعلى هذا مذهب الأستاذ الباقلاني والماتريدية،
والثاني: أن أفعال العباد مترتبة عن قدرة العبد باعتبار وجودها
المحمولي، وهي بهذا الاعتبار لا دخل فيها للعباد، ينتج: أن أفعال
العباد مترتبة عما لا دخل للعباد فيها وهو مذهب الأشاعرة
وقد علمت منع الصغرى في كل من القياس الأول والثاني
لأن وجود العرض في نفسه غير وجوده في المحل ويقال على
الثالث أن أراد بالنتيجة أن أفعال العباد مترتبة من حيث التأثير
عن المشترك فهو تنافي كبرى دليلهم، وأن أراد أنها مترتبة عن

امر مشترك بين الله من حيث أنه فاعل له، وبين العبد من حيث أنه قابل له، فنحن لا ننكره وهو عين مذهبنا كما قلنا: إن الكسب محلية العبد لقدرته وإرادته وبهذا علمت صحة قول الأشعري، ويندفع ما قيل عليه أنه جبر متوسط بأمور الأول أنه قائل بأن العبد علة قابلة لقدرته فلولاً العبد لم يحصل قدرته ولولا قدرته لم يوجد الله أثرها. الثاني، يقول: إن قدرة العبد من شأنها التأثير فكما أنه إذا كان شخص على شفا جدار وأراد أن يهبط وهياً أسباب الهبوط بحيث لو لم يعاونه أحد لهبط بنفسه فأخذه أحد وأهبطه حسبما أراد به بلا مقاساة شذائد يقال أنه عاونه وساعده ولا يقال أجبره بل يمتن منه الهابط، كذلك إذا أراد العبد فعلاً وهياً أسبابه خلق الله له قدرة من شأنها أن يوجد بها مراده بلا حاجة إلى معاون وبهذا يتحقق المدح والذم والثواب والعقاب والتكليف فإذا أراد توجه قدرته إلى المراد تكبر الله وتعالى من أن يشركه أحد في إيجاد شيء فيخلقه له حسب ما أراد، فيقال: إن الله عاونه وساعده لا أنه أجبره. الثالث: أنه مرّ أن حقيقة العالم

عدم مبدأ لعدمات، فالخير والحسنات موهبة منه تعالى والشر مخلوق له حسب مقتضى طبعه كما نحققه. الرابع: أنه أراد التفويض حيث قال: اعبر عن الكسب بأن العبد محل للقدرة والإرادة وليس كالجماد، ولا ازيد على ذلك، وهذا قدر مشترك بين جميع المذاهب المذكورة والاحتمالات، وقد يجمع بين اقوال اهل السنة بأن من اثبت التأثير لقدرة العبد كالأستاذ والباقلاني والماتريدية أراد التأثير بالقوة، ومن نفاه كالأشعري أراد التأثير بالفعل كما في مسألة الهابط، وإلى هذا يشير قول الإمام الرباني قدس سره في مواضع من مكتوباته، وهذا التحقيق النفيس المبين لمنشأ المذاهب مما شرح الله صدري له، ولم أرَ أحداً حام حوله (مثل: «الله خالق كل شيء» ١-). وتحقيق ذلك: أنه يستفاد من القرآن والحديث أن وجوب الوجود والمعبودية والخالقية متلازمة، وأن التوحيد في واحد منها يستلزم التوحيد في الآخرين والإشراك في أحدها الإشراك في الآخرين كما قال تعالى مستدلاً على أنه المعبود

دون غيره: «أفمن يخلق كمن لا يخلق»^١، فإن معناه: الله خالق وكل خالق معبود والآلهة غير خالقة ومن لا يخلق ليس بإله، ومعلوم أن المعبود يكون واجباً وقد فصل الدواني هذا في شرح العقائد العضدية وأوضحناه في كتابنا: «الفضل الرحماني في شرح رسالة الإمام الرباني»، وإليه أشار الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه بقوله: أجل من أن يفوض الربوبية إلى غيره، في جواب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه «يا ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم هل يفوض امر الخالقية إلى عباده؟»، فلفظ «الله» لكونه بمعنى المعبود والواجب الوجود يصير معنى الآية أن الذات الواجب الوجود الإله بالحق خالق كل شيء، فبقاعدة أن ترتب الحكم على المشتق يدل على عليّة مأخذ الاشتقاق يستفاد أن علة كونه خالقاً هو وجوب وجوده وكونه معبوداً وأن من ليس واجباً أو معبوداً ليس بخالق وهو المطلوب، على أن لفظ كل شيء يعم الأفعال الاختيارية (خلق كل شيء^٢، «إنا كل شيء خلقناه بقدر»^٣) إذ

١- النحل ١٧.

٢- القمر ٤٩.

المشهور قراءة «كل» بالنصب، («والله خلقكم وما تعملون»-١-).
 اي عملكم أو معمولكم، فعلى الأول يدل صراحة على أنه
 خالق اصل الفعل والتزاماً على انه خالق الأثر الحاصل
 منه، وعلى الثاني بالعكس، اذ المراد بالخلق اعم من افادة
 الوجود المحمولي او الرابطي، (هو الله الخالق) الكلام فيه كهو
 في «الله خالق كل شيء» («فعَّال لما يريد»-٢-، «كل من عند
 الله»-٣-، «كتب في قلوبهم الإيمان»-٤-)، والإيمان فعل اختياري
 للعبد وفاقاً لأنه حاصل بالنظر الاختياري («أضحك
 وأبكى»-٥-) والضحك والبكاء فعلان اختياريان وفاقاً («مَنْ
 يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم»-٦-،
 «ولو شاء لهداكم أجمعين»-٧-، «ولو شاء ربك لآمن من في
 الأرض كلهم جميعاً»-٨-، ومثل قوله صلى الله عليه وسلم: ما

١- الصافات ٩٦.

٢- البروج ١٦.

٣- النساء ٧٨.

٤- المجادلة ٢٢.

٥- النجم ٤٣.

٦- الأنعام ٣٩.

٧- النحل ٩.

٨- يونس ٩٩.

شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، اذ عكس نقيضهما اللازم
 ما لم يكن) كإيمان الكافر وطاعة الفاسق (لم يشأ الله وما
 كان) ككفر الكافر وفسق الفاسق (شاءه وللإجماع) عطف
 على قوله لأنه لم يفصل الخ... اي الأخير هو الأولى بالقبول
 للإجماع (على ذلك) اي كون الله خالق كل شيء وكون
 العبد كاسباً من غير تفصيل الكسب (قبل ظهور اهل البدع
 والأهواء) وانما فصل الخلف من أهل السنة لأنهم كانوا
 مجبورين في رفع شهبات اهل البدع (ودلّ مثل قوله
 تعالى: «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت»^١، و«اعملوا ما
 شئتم»^٢، على انّ للعبد دخلاً يسمّى كسباً وفعلاً وصنعاً،
 فالدليل القاطع في المسألة) اي في مسألة افعال العباد
 الاختيارية أمران، الأول (هو الأدلة السمعية) من الكتاب
 والسنة (التي لكثرتها) ووضوح دلالتها وعدم معارضة قاطع
 لها (لا تقبل التأويل و) الثاني (الإجماع) وقد يقال في

١- البقرة ٢٨٦.

٢- فصلت ٤٠.

الاستدلال (لما ثبت وقوع كل شيء بقدره الله) وحده (فلو
 كان الفعل بقدره العبد لزم) امور كل منها باطل الأول لو
 كان بها لزم (علتان مستقلتان) قدرة الله وقدرة العبد (لمعلول
 واحد و) الثاني انه (لو كان بها لعلم تفاصيله) لبداهة توقف
 خلق الشيء على العلم بتفصيله (و) الثالث لو كان كذا (لكان
 متمكناً من الترك) لأن القادر من يصح منه الفعل والترك
 (فيحتاج فعله إلى مرجح) فإن (صدر) هذا المرجح (منه) احتاج
 إلى آخر وهلمّ جرّاً (فيتسلسل اولاً) صدر عنه (و) الحال انه
 (يجب الفعل عنده فليس مستقلاً فيه وانه) بالكسر عطف
 على قول لما ثبت اي وقد يقال انه (لو قدر على فعله) لزم
 أمور باطلة: الأول انه لو كان كذلك (لقدر على إعادته و)
 الثاني: انه (قدر على إيجاد مثله و) الثالث: انه قدر (على خلق
 الأجسام) ولزوم الثلاثة (لوجود المقتضي وهو ذات العبد
 والمصحح وهو امكان المقدور) فإن قالوا لا يقدر على
 ذلك لوجود المانع او فقد الوسائل فهو اقرار بأن العبد غير
 مستقل (و) الرابع انه لو كان مستقلاً في فعله (لكان فعله

كخلق الإيمان احسن من فعل الباري كخلق الشيطان و
 الخامس لو كان قادراً مستقلاً (لما صح سؤال الإيمان) منه
 تعالى (و) السادس انه لو كان كذا (لا) صح (الشكر) اي شكر
 الله (عليه) اي على الإيمان، لزعمهم انه لا دخل لله فيه
 (والحمل) في الأخيرين (على سؤال اسبابه والشكر عليها
 بعيد جداً) لأنه خلاف الظاهر المتبادر (بل ربما يكون طلباً
 للحاصل) والمعتزلة استدلوا بدلائل عقلية ونقلية أثروا إليها
 مع جوابها بقولنا: (وامّا القول) من طرف المعتزلة (بأن
 الضرورة) الحسية (قاطعة) بأن العبد فاعل لأفعاله وذلك
 بوجوه: الأول (بالفرق) البديهي (بين الحركة الاختيارية)
 كالبطش (والاضطرارية) كالارتعاش (و) الثاني (بأن كل احد)
 اذا راجع وجدانه (يجد تصرفاته بحسب دواعيه وقصوده
 و) الثالث: انه (يقطع بان ما يطلبه) من احد (او ينهى عنه انما
 هو فعل الفاعل) المأمور او المنهى (فلا ينتهض) هذا القول
 بشقوقه الثلاثة (إلا على الجبرية) لا علينا، لأن كل ذلك انما
 يستلزم ان يكون للعبد دخل في أعماله ولو بالكسب، ونحن

لا ننكره ولا يدل على انه بالخلق البتة ونحن نقول ان هذه
 المسألة بل جميع مسائل الاعتقادات امر بديهي، ومن ثمة
 سمى الله الشريعة نوراً لكن لا يلزم من بداهة الشيء كونه
 بديهياً عند الكل، ألا يرى ان حلاوة العسل من البديهيات
 الجليلة لكن الناس في إدراكها أصناف، الأول: من لم يكن
 صفراوياً في مدة عمره فكلما ذاق العسل أدرك حلاوته فهذا
 لا يتردد فيها حتى يقلد غيره فيها او يستدل عليها، الثاني: من
 لم يشرب العسل اصلاً، الثالث: من كان مدة عمره صفراوياً
 لم يذقه إلا مرة، وهذان ان قلدا من ذاقها حلوا صدقاً بها، او
 من ذاقها مرة ولم يقلدا احداً مآتاً على إنكار هذا
 البديهي؛ الرابع: من ذاقها حلواً مراراً ومرراً مراراً فإن استدل
 بحاله الأول على ان النقص انما هو في ذائقه أو قلد غيره ممن
 قال هو حلواً أصاب أو عكس الاستدلال وزعم ان العسل مر
 في ذاته وانه في حاله الأولى اخطأ بقي على الضلال فكذا
 حال مسألة خلق الأفعال اذا نظر الشخص اليها لا يرى مؤثراً
 غير العبد فيزعم في بادئ النظر ان الخالق هو العبد لكن اذا

راجع وجدانه يعلم انه يصدر من الجماد افعال معجبة كما انه يرى انه يطير الطيارة في الجو وتفعل أفعالا غريبة ولا يرى هو بعينه ان فيها شخصاً يسوقها كيف يشاء فإن كان كالحیوان الأعجم او المجنون او الصبي الغير مميز حكم بحسب مشاهدته ان هذه الأفعال صدرت من ذات الطيارة وإن راعى الدليل الخارجي حكم بأن مشاهدته خطأ فكذاك يعلم انه يمكن ان يكون مؤثر في أفعاله الاختيارية لا يراه هو فيحصل في ذهنه قياس هو أن صدور فعل العبد من غيره وهو الله امر ممكن في ذاته واقع نظيره في مثل الطيارة واخبر الصادق بوقوعه وكل ما هو كذلك فهو حق، والحاصل انه كما ان حلاوة العسل وسوق البشر الطيارة امر بديهي في ذاته لكن يشاهد الصفراوي مرارة الأول والإنسان عدم وجود السائق فيها، لكن لو لم يستدلوا على بطلان المشاهدة ولم يقلدوا المصيب ماتوا على الضلال كالبهائم والمجانين والصبيان، وان استدلوا وقلدوا المصيب خرجوا عن الضلال وصدقوا بأن المشاهدة لخلل في حواسهم أو لفقد شرط كذلك جميع

مسائل الدين سيما مسألة خلق الأفعال أمر بديهي لكن من فيه الجهل والغرور يشاهد خلافها في بادئ النظر فإن راجع الدليل الحق أو قلد المصيب خرج عن الضلال، وإلا مات ضالاً كافراً أو مبتدعاً وصار كالبهائم في انها لا تصدق بشيء إلا حسب مشاهدتها بل أقبح حالاً منها، كما قال تعالى: «ان هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً» - ١ - .

فيا إخواني لا تكونوا من المغرورين واتبعوا ظاهر الكتاب والسنة والإجماع.

وقالت المعتزلة لو لم يكن العبد خالقاً لفعله بطل الأمر والنهي الى آخر ما يأتي وأشرنا إلى الجواب بقولنا (ويكفي الكسب) الذي نقول به (مدار الأمر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد ونحو ذلك كإرسال الرسل) عليهم السلام (وانزال الكتب) السماوية وهداية العلماء، لأن كلاً منها يتعلق بالاختار، والكاسب مختار قالوا: مثل الكفر والفسوق قبيح اتفاقاً فلو كان الله موجداً لهما لاستلزم اتصافه بالقبيح فأشرنا

إلى الجواب بقولنا (والقبيح إنما هو الاتصاف بالقبيح لا خلقه وإرادته وإلاّ لزم ان لا يخلق الله ابليس) لأنه اقبح القبائح وفاقاً قالوا مثل القائم والضارب موضوع لغة لموجد القيام والضرب، وقد ثبت في القرآن والحديث نسبة المشتق إلى العبد مثل: قال موسى: «ان الإنسان لظلوم كفّار»^١، «ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات..» الآية^٢، والقرآن وارد على حسب متفاهم اللغة والجواب منع كون المشتق موضوعاً للموجد كما قلنا (والمشتق موضوع لما اتصف بمصدره سواء لم يكن مختاراً فيه) فضلاً عن ان يوجدّه او يكتسبه (كالميت) كما ورد في التنزيل «انك ميت وانهم ميتون»^٣ وقوله «وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي»^٤ (والحسن والقبيح او) كان (مختاراً فيه كالقائم والقاعد سواء أوجدّه) المختار (ايضاً كالحيي والخالق) لله او لا (كالأمثلة لاتفاق الكل على صحة

١- ابراهيم ٣٤.

٢- البقرة ٢٧٧.

٣- الزمر ٣٠.

٤- هود ٤٤.

المداد يسود الكاغد وعلى أنه غير فاعل) فإن قالوا: دل الدليل على أن مثل هذا مصروف عن ظاهره قلنا كذلك ما نسب إلى العبد كما يصرح به قوله تعالى «وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى»^١-(لا لما اوجده والآن لزم ان يكون مسود الشيء اسود) مع انه باطل وفاقاً (فخالق الكفر لا يسمى كافراً) قالوا نسب الله إلى العبد العمل والصنع والفعل والخلق والإحداث والابتداع وكل منها بمعنى التأثير والإيجاد، والجواب منع كونها مطلقاً بمعنى الإيجاد كما قلنا (ثم شاع) في اللغة والعرف (مثل عمل او صنع او فعل او خلق او احدث او ابتدع القدوم السرير) متعلق بجميع الأفعال (مجازاً فلتحمل تلك الألفاظ) ولو مجازاً (على الكسب في مثل قوله تعالى «عمل صالحاً»^٢، «والله يعلم ما تصنعون»^٣، «وما تفعلوا من خير»^٤، «فتبارك الله أحسن

١- الأنفال ١٧.

٢- النحل ٩٧.

٣- العنكبوت ٤٥.

٤- البقرة ١٩٧.

الخالقين» ١- مع انّ الخلق هنا بمعنى التصوير («حتى احدث لك منه ذكراً» ٢- «ورهبانية ابتدعوها» ٣- جمعاً بين الأدلة) علة قوله فلتحمل، فإن قالوا: فنحن نجتمع ايضاً، اذ وردت نصوص تدل على خالقية الله لكل شيء، ونصوص تدل على كون العبد خالقاً لأفعاله فهي متعارضة وفاقاً فنحن نجتمع بتخصيص الأول بغير الأفعال الاختيارية، وأنتم تجمعون بتأويل الثانية قلنا الجمع الذي نقول به متعين لأنه جمع (بما لا ينافي جلال الله) فإن جلاله يقتضي ان لا يشاركه احد في الخالقية كوجوب الوجود والمعبودية (و) جمع بما لا ينافي (براهين حصر الخالقية) اذ ظاهرها ان تبقى على العموم وجمعكم باطل (اذ الجمع بتخصيص مثل قوله تعالى: «الله خالق كل شيء» ٤-، بغير الأفعال الاختيارية ينافيه) اي جلال الله، لأنه إشراك مع أنه لا يصح (في مثل «اضحك وأبكي» ٥-) إذ تأويله بخلق قدرة

١- المؤمنون ١٤.

٢- الكهف ٧٠.

٣- الحديد ٢٧.

٤- الرعد ١٦.

٥- النجم ٤٣.

الضحك والبكاء مما لا يعلمه إلا الخواص والقرآن وارد بلغة العرب حسبما يفهمه العرب وقد تقرر في الأصول أن إطلاق اللفظ على ما يفهمه العوام غير مستحسن، مع أن قوله تعالى «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى»^١ يحسم مادة الشبهة بالكلية على أنه لو تمت دلائلهم المارة والآية فلا تدل إلا على أن للعبد فيها دخلاً بالتأثير ولو بالقوة، ونحن لا ننكره كما مر في مثال من على شفا الجدار، ولو سلم التأثير بالفعل فلا يلزم أن يكون مستقلاً بل يكون له دخل في التأثير بأن يكون المؤثر مجموع قدرة الله وقدرة العبد كما هو ظاهر مذهب الأستاذ الاسفراييني والباقلاني، قالوا: لو لم يكن العبد خالقاً لأفعاله لم يصح تعليقها بمشيئتهم ولكانت قدرة الله مانعة عن إيمان الكافر مع أنه علقها الله بها وسلب المانع عنها، والجواب منع ملازمة الشرطيتين كما قلنا (ولتحقق الكسب) وجريان عادة الله بخلق المكسوب بعد الكسب وتعلق مشيئة العبد به (لم يكن منع للعبد من الإيمان والطاعة) ولا إلقاء إلى

الكفر والعصيان (وعليه مثل) قوله تعالى: ((وما منع الناس ان يؤمنوا))^١ - استفهام إنكاري (وصح تعليق أفعال العباد بمشيتهم في مثل) قوله تعالى ((اعملوا ما شئتم))^٢ - «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»^٣ - على ان الثاني) اي قوله «فمن شاء فليؤمن» الآية (بيان للاستغناء) اذ حاصله ان الله مستغن عنكم لا ينتفع بإيمانكم ولا يتضرر بكفركم، فهو نظير: «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت»^٤ -؛ قالوا: لو كان الله خالق الكفر لوجب الرضا به، لأن الرضا بالقضاء واجب وفاقاً، والتالي باطل لقوله تعالى «ولا يرضى لعباده الكفر»^٥ - والجواب منع الملازمة ان اريد وجوب الرضاء بذات الكفر ومنع الرافعة ان اريد الرضاء بخلق الكفر كما قلنا (والكفر مقضي وعليه لا يرضى لعباده الكفر لا قضاء) حتى يجب الرضاء به (وعليه) يحمل (يجب الرضاء بالقضاء) نظيره انك تحب ولدك الصغير

١- الاسراء ٩٤.

٢- فصلت ٤.

٣- الكهف ٢٩.

٤- البقرة ٢٨٦.

٥- الزمر ٧.

فإذا ضربك تحب اصل ضربه وتكره الحاصل به اعني الألم،
 وعليه المثل المشهور: «ضرب الحبيب زيب» (فالحق ان كل
 شيء واقع بقدرة الله ومشئته وقضائه وقدره)، قد يطلق
 القضاء على تعلق إرادة الله وقدرته في الأزل، والقدر على
 تعلقهما الحادث، وقد يطلق كل منهما على مجموع التعلقات
 الأربع، والأرجح عندي: أنهما كالفقير والمسكين إذا اجتمعا
 افترقا وبالعكس فحيث ذكر أحدهما يراد مجموع الأربع او
 كلاهما يراد بالقضاء تعلقهما القديم وبالقدر تعلقهما الحادث،
 سواء أسند تعلق القدرة الحادث إلى التكوين كما هو مذهب
 الماتريدية او إلى القدرة كما هو مذهب الأشاعرة، (بمعنى
 تعلق الإرادة) اي والقدرة، ولم يذكرها لأن تعلق الإرادة يدل
 عليها (الأزلي) صفة التعلق ناظر إلى القضاء (والحادث) ناظر
 إلى القدر (بلا اسباب اعدادية غير تعلقات صفاته تعالى) كما
 مر (وان لذي الحياة دخلاً في أفعاله) الاختيارية (يسمى) هذا
 الدخول (كسباً لا إيجاداً) لكن لا ندرى ما هو وكيف هو ولا
 نكلّف ببيانه وإلا لبينه النبي صلى الله عليه وسلم (وبه) اي

بالكسب (يحصل الاختيار للعبد) ويمتاز عن الجماد (لكن) اختياره (في الخير) الديني (كالإيمان والطاعة) أو الدنيوي كالصحة واليسار (ضعيف جداً، وفي الشر) الديني (كالكفر والفسق) والدنيوي كالمرض والإعسار (قوي جداً) بل الأول موهبة محضة والثاني عدل بحت (كما قال تعالى) خطاباً لحبيبه صلى الله عليه وسلم تعريضاً بغيره بالأولى («ما اصابك من حسنة» دينية أو دنيوية وتخصيصها بالثانية تحكم) فمن الله وما اصابك من سيئة) كذلك (فمن نفسك) ١- ولا يدل هذا على سلب الاختيار بالكلية ولا على أنه لا دخل لله أصلاً في السيئة لأنه قال هذا (بعد ان قال قبيله «قل كل من عند الله» ٢-) فالحسنة موهبة محضة وعليه اطلاق مثل قوله «بيدك الخير» ٣-، فإنه يدل على الحصر، توضيح ذلك: أنه كما ان نحو الحجر له ثلاث حرركات: هبوطه الطبيعي، وهبوطه بإهباط غيره وفق مقتضى طبعه، وصعوده بإصعاد شخص، فالثالث

١- النساء ٧٩.

٢- النساء ٧٨.

٣- آل عمران ٢٦.

محضة، والثاني إعانة له على وفق مقتضى طبعه، كذلك
 مقتضى طبع البشر في ذاته الشر كما يدل له مثل قوله
 «لئن اشركت ليحبطن عملك»^١، فالله يعاونه على
 ٢-، فله مزيد دخل فيه، وأما الخير فينا في مقتضى طبعه،
 لعزلة: إن تعلق إرادة الله في الأزل بكفر الكافر وفسق
 مثلاً، فإن لم يتحقق لزم تخلف المراد عن الإرادة، وإن
 كان العبد مجبوراً في فعله وايضاً ان تعلق علمه تعالى
 وقوعه، او بعدمه امتنع، والجواب قولنا: (وان القضاء)
 لحق ان القضاء (الأزلي تابع للقدر اللايزالي التابع
 تيار العبد، مثلاً: علم الله في الأزل أنه اذا خلق العبد

٦٥
 ١- لاستاذ محمد باقر، رحمه الله، «فالله يعاونه على الشر» أي يخلق له القدرة الكاسبة للكفر والشر،
 الله تابعة لإرادة العبد، أي بعد ان اختار العبد كسب الكفر يعطي الله له قدرة الكفر والالكان
 من كفره فلزم خلاف مقتضى التكليف وغرضه، اذ الغرض من التكليف ان يعلم الناس حال
 هو مستحق الجنة او النار، فلذا اهمل المكلفين واعطاهم قدرة يتمكنون بها من الفعل والترك ولا
 على احدهما، لكن يبين لهم ايها انفع لهم بواسطة ارسال الرسل. ولو قيل: اذا كان مراد الاستاذ
 خلق قدرة الكفر لم لم يعبر عنه به وعبر بالإعانة الموهمة لكون الكفر محبوباً لدى الله؟
 بالإعانة حتى يشير الى ان الكفر والفسق مقتضى طبع البشر فينا سبه التعبير بالإعانة المشيرة
 محبوباً لدى البشر ولا يتوهم كونه محبوباً لدى الله اذ قال في مواضع من كتابه «ولا يرضى
 كفر» والله اعلم بالصواب - محمد بدائي -

وقواه صرفها باختياره في الصلاة، أو في الزنا فقال) في
الأزل قولاً نفسياً (إذا وجد زيد بشروط التكليف يصلي
باختياره، أو يزني باختياره، وأنا أوجد مراده طبق إرادته، فلا
إيجاب بل هو عدل، ووجوبه بالاختيار عين الاختيار كما
مرّ مراراً) واعترف به الخصم، وحاصل الجواب أنه علمه
وأرادَه وفق اختيار العبد على أنه لو تم الدليلان لكان مجبوراً
مطلقاً، إذ يقال لو تعلق إرادة الله وعلمه بوجود العالم فإن لم
يحصل تخلف المعلوم والمراد عن العلم والإرادة، أو حصل
كان الله مجبوراً، فإن قالوا كان قادراً على أن يمنعه من الشر
فوجب عليه المنع، قلنا: انتم تشددون النكير على من يجعل
العبد مجبوراً، فلو كان الله مجبوراً لكنتم قائلين بأن الله
القوي من كل وجه انقص من العبد الضعيف من كل وجه
وهذا مما لا يتصور إلا من المجانين. ثم الناس أربعة اصناف،
الأول: المراد الابتدائي وهو الذي اراد الله في الأزل إن
يصرف قواه مدة عمره في الخير ويمنعه عن الشر فضلاً، وهم
أقل قليل ومنهم ساداتنا محمد وإبراهيم وموسى على كل

منهم السلام، وسيدنا يوسف عليه السلام كما قال تعالى: «ولقد هممت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه»^١، وعلامة ذلك أن لا يميل في صغره وكبره إلا إلى الخير، وإن مال إلى الشر لم يحصل مراده، فإن كان مع ذلك في ظهрани الكفرة والفلسفة كان أعلى المرادين كسيدنا محمد وإبراهيم وموسى على كل منهم السلام، والثاني: المراد النهائي وهو من أراد الله في الأزل حسب إرادته لكن علم أنه باختياره لا يفعل إلا الخير فحيث يصد عنه باب الشر ويمنعه منه وهم كثيرون وعلامة ذلك أن يميل بقلبه إلى الشر في صغره لكن يجاهد نفسه فلا يفعله إلا نادراً، وإن فعله كان نادماً مستغفراً فوراً، الثالث: المريد وهو الذي اتبع الله إرادته لإرادته ولا يمنعه عن الشر اجباراً إلا نادراً، وهم أكثر الناس، الرابع المطبوع وهو الذي علم الله في الأزل أنه لا يصرف إرادته إلا في الشر، وصدر قوله تعالى: «الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب»^٢ إشارة إلى الصنفين الأولين، وذيله إلى

١- يوسف ٢٤.

٢- الشورى ١٣.

الأخيرين، وقد فصلنا ذلك في كتاب حقيقة الجذبة بما لا مزيد على حسنه وتقريره. فما ذكرنا موافقا للجمهور من ان إرادة الله تابعة لإرادة العبد انما هو في الأخيرين، ولذا استدر كنا عنه بقولنا (نعم قد تصير إرادة العبد) الحادثة فيما لا يزال المقصودة له تعالى (في الأزل) ظرف تصير لا إرادة العبد كما هو ظاهر (تابعة لإرادة الله الخير منه مطلقاً أما ابتداء) كما في المراد الابتدائي (او بعد علمه تعالى بأنه يصرف قواه غالباً في الخير وهذا) من إرادة الله الخير كما ذكر (هو اللطف والفضل فكل منهما انعام الله على الشخص بلا استحقاق عادي) بل موهبة (ويعامل به المعشوق والمراد الابتدائي في الأول و) المراد (النهائي في الثاني، وقد يعلم في الأزل ان الشخص يصرف قواه في الكفر ولا يندم، بل ربما يعاند ويستكبر كالشيطان والفراعنة) جمع فرعون بمعنى كل مستكبر جبار (فيقدر له في الأزل على طريق «وجزاء سيئة سيئة مثلها»^١ - اسبابا تجره إلى بقائه على ما هو عليه) من الشر لا اجباراً بل

(طبق ما يأمله ولا يسد عليه ذلك ويسمى هذا استدراجاً) كما في قوله تعالى «سنستدرجهم من حيث لا يعلمون»^١-(وطبعاً) كما في «طبع الله على قلوبهم»^٢-(ورينا) كما في «بل ران على قلوبهم»^٣-(وختماً) كما في «ختم الله على قلوبهم»^٤-(وغشاوة) كما في «وعلى ابصارهم غشاوة»^٥-(وقسوة) كما في «فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله»^٦-(وظلمة) كما في قوله «والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات»^٧-(وكنّا) كما في قوله «أكنة»^٨-(من هذا) كما ورد في الآيات والاحاديث وتحقيق ذلك) ان البشر بمنزلة اللباس والكفر والفسق كالنجاسة ومعلوم (انك إذا ألقيت نجاسة على ثوبك) فلها حالات اربع: اذ (قد تزال بمجرد ضرب اليد تارة) على اللباس

١- الاعراف ١٨٢.

٢- النحل ١٠٨.

٣- المطففين ١٤.

٤ و٥- البقرة ٧.

٦- الزمر ٢٢.

٧- البقرة ٢٥٧.

٨- الانعام ٢٥.

كما اذا كان قليلا يابساً كغريلة نجاسة الطريق (و) تزال تارة
 (اخرى مع الحاجة إلى اجراء الماء مرة أو مراراً و) تزال تارة
 (اخرى مع الحاجة إلى مثل الصابون ايضاً) كالماء (و) تارة
 (اخرى لا تزال الا بقطع المحل) كما اذا كانت النجاسة
 غليظة عليها دسم ودهنية (كذلك الفسق والكفر قد لا
 يستحكما، فيزالان بمجرد تفكر الشخص) في نفسه (او
 نصيحة) له من احد فينتبه ويتوب (وقد تحتاج إزالتهما إلى
 ضرب) في الذنب كمن تاب من الفسق بضرب السلطان له
 (او برهان) في العقائد اقامه هو بنفسه او غيره له فتعلمه منه
 (واخرى إلى فضل الله وامداده واخرى لا يزالان لتبدل)
 الروح (اللطيف كشيئاً إلا بقطع المحل) وعلامة ذلك ان يموت
 على هذه الحالة فإن تاب فليس من هذا القبيل (وعليه مثل قوله
 تعالى: «الآن تقطع قلوبهم» ١٠٠ وفي) المرتبة (الرابعة يصلان)
 اي الكفر والفسق (إلى درجة الطبع) لكن الفاسق المطبوع لا
 يخلد في النار (والعياذ بالله) من الطبع (فلا ظلم) في تعذيب

الكافر والفاسق (لأن العبد هو المضيّع) لأفعاله (المقصر، على ان العالم كله ملك الله والظلم تصرف الشخص في ملك غيره)، قالوا: لو كان كفر الكافر وفسق الفاسق مرادين له تعالى لأمر بهما، اذ إرادة فعل الغير الأمر به، وايضاً الرضاء والإرادة والمحبة والمشئّة مترادفة وقد قال تعالى: «ولا يرضى لعباده الكفر»^١، وايضاً رد الله قول المشركين «لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء»^٢، وقال: «كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً»^٣ والكراهة عدم الإرادة فهذه دلائل مثبتة، لأن إيمان الكافر وطاعة الفاسق مرادان لله غير واقعين، وكفر الأول وفسق الثاني واقعان غير مرادين له تعالى واشرنا إلى الجواب بقولنا كون الإرادة عين الأمر ومرادفة للرضا والمحبة ممنوع (والإرادة أعم) من وجه (من الأمر) مادة الاجتماع ما اذا اردت شيئاً وامرت به، ومادة الافتراق ما مرّ من ان السيد يأمر عبده العاصي بشيء ويريد خلافه ليكون

١- الزمر ٧.

٢- الانعام ١٤٨.

٣- الاسراء ٣٨.

معذوراً في ايذائه، وان أرادوا ان الأمر امّا تشريعي وتفويضي بأن يفوض الشيء إلى اختيار المأمور وامر السيد من هذا القبيل، او تكويني بأن يوجد الأمر مع امره اصل المأمور به كما اذا قلت لولدك الصغير قم، ومع جريان اللفظ اخذته بيدك وأقمته ومرادنا ان إرادة فعل الغير امر تكويني، قلنا: هذا على تقدير تسليمه يهدم بنيان مذهبكم من أصله اذ يلزم منه امّا ان لا يريد الله إيمان المؤمن وطاعة العادل ايضاً أو يكونا مجبورين فيهما لله تعالى، فالحق ان الأمر التكويني بهما انما هو في المراد المعشوق (و) اعم مطلقاً (من الرضا والمحبة) لأنهما نفس ترك الاعتراض أو الإرادة مع هذا الترك (وامّا الرد على الذين قالوا: «لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء» ١-). اذ التقدير: لو شاء الله عدم اشراكنا وعدم تحريمنا، لما تقرر في علم المعاني في بحث الإيجاز الحذفي (فلقصدهم الاستهزاء والتعنت، او لجعلهم ذلك عذراً) وليس الرد لأنهم كاذبون بل هم صادقون فيه (ولذلك

جعلوا مكذبين لا كاذبين وحكم بأنه «ولو شاء لهداكم
 اجمعين» ١- ولأنهم عطف على قوله فلقصدهم، أي وأما الرد
 فلأنهم (لو أرادوا لو شاء الله عدم اشراكنا تبعاً لمشيئتنا عدمه
 فالملازمة مسلمة لكن المتبوع) وهو إرادتهم عدم الإشراك
 (منتف فانتهى التابع) فغاية هذا ان يدلّ على ان الله ما شاء
 عدم إشراكهم تبعاً لإرادتهم وهذا عين مذهبنا (او) أرادوا لو
 شاء الله عدم اشراكنا (مشيئة قسر وإلجاء) بأن يمنعنا عن
 الإشراك، ويجرنا على التوحيد (فكذلك) أي الملازمة مسلمة
 (لكن ذلك) الإلجاء (لا يجب على الله) كما هو مذهبنا، فلا
 يكون حجة علينا (والمراد بالمكروه في قوله تعالى «كل ذلك
 كان سيئه عند ربك مكروها» ٢- مقابل المحبوب) أي ليس
 محبوباً ومرضياً له تعالى، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم
 (او) المراد (المكروه في مجاري العادات وبين الناس لا مقابل
 المراد؛ فقول المعتزلة بأن إيمان الكافر وطاعة الفاسق مرادان
 لله تعالى غير واقعين، فكفر الأول وفسق الثاني واقعان غير

١- النحل ٩.

٢- الاسراء ٣٨.

مرادين له تعالى مستلزم لكون اكثر ما يقع في ملكه غير مُراد له) وكون الله القوي الغني من كل وجه مغلوباً اسيراً تحت يد عبده الضعيف الفقير. ولنعْمَ ما قال بعض رؤساء المعتزلة: انه ما ألزمني احد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة حيث قلت له لم لا تؤمن؟ قال لأن الله لم يُرد إيماني!.. فقلت له: بل اراد الله ايمانك ولكن الشيطان أراد كفرك! فقال: فأنا أكون مع الشريك الأغلب...! (ومصادم للإجماع وللدلائل المارة) الأغلب (و) قولهم (بأن العبد خالق لأفعاله إشراك له تعالى فيشبهون المجوس وقول بنفي القدر له تعالى واثباته لأنفسهم فيكونون هم القدريّة المذمومة وفاقاً بقوله صلى الله عليه وسلم) بإسناد صحيح مرفوع (لعنت القدريّة) اي لعنهم الله تعالى، فورد (على لسان سبعين نبياً) يعني ان كون القدريّة مذمومة متفق عليه وبيننا وبينهم لكنهم يقولون الظاهر انه من نسبة الشخص إلى مقوله وهم أهل السنة لأنهم قائلون بالقدر لا نحن، ونحن نقول سلمنا ذلك لكنكم قائلون بالقدر لأنفسكم فأنتم القدريّة، على ان

القدرية منسوب إلى من نفى القدر عن الله وجعل غيره شريكاً له (لقوله صلى الله عليه وسلم) في الحديث الصحيح (القدرية مجوس هذه الأمة) فعرف القدرية بأنهم الذين مثل المجوس في القول بإشراك الغير لله في الخالقية كما قلنا سابقاً فيشبهون المجوس (وقوله صلى الله عليه وسلم إذا قامت القيامة نادى مناد أين خصماء الله) أي الذين يخاصمون الله في دعوى الخالقية لأنفسهم (فيقوم القدرية).

فصل

اختلف في الحسن والقبح فقال أهل السنة هما شرعيان، والمعتزلة هما عقليان فلا بد أولاً من تحرير محل النزاع كما قلنا (الحسن والقبح بمعنى ملائمة الطبع أو منافرته) من إضافة المصدر إلى المفعول كملائمة العسل لطبع الناس، ومنافرة السم له (أو) بمعنى (الاتصاف بصفة الكمال والنقص) ككون الشخص عالماً أو جاهلاً (أو) بمعنى (استحقاق المدح والذم عند العقلاء) ككون المحسن ممدوحاً والمهين مذموماً (عقليان)

ثبوتاً وإدراكاً وفاقاً (و بمعنى ترتب المدح او الذم عاجلاً) في
 الدنيا (والثواب او العقاب الجسمانيين آجلاً) في الجنة والنار
 (شرعيان ثبوتهما وإدراكهما بالشرع) بمعنى ان الله هو
 المحسن والمقبح ولو لم يرد بهما الشرع لم يعلمهما احد
 (بداهة توقف الثواب والعقاب الجسمانيين) المأخوذين في
 حدهما (على الجنة والنار) الجسمانيين (وهما سمعيان وفاقاً)
 فلولاً ورود الشرع بهما لا يعلمان (ولأن العالم كله ملكه
 تعالى فله ان يحسن ما شاء ويقبح ما شاء ولأنه لو كان) ما
 ذكر من الحسن والقبح (لذات الفعل لما تخلف) الحكم (عنه)
 اي عن الفعل (والثاني باطل كالقتل) فإنه (حدّاً) حسن وفاقاً
 (وظلماً) قبيح وفاقاً (ولأن لكل شيء حتى العدل والظلم)
 الذين قالوا بأن الأول حسن مطلقاً والثاني قبيح مطلقاً (جهتي
 حسن وقبح اذ كل منهما إيذاء الشخص من وجه) والإيذاء
 قبيح عقلاً (ونفع لآخر من وجه) والنفع حسن، فالعدل إيذاء
 للظالم، نفع للمظلوم، والظلم بالعكس، على انه كيف يتصور
 العقل حسن رجم زان محصن له أولاد ضعفاء صغار إذا

رجم ضاع امرهم، او كيف يتصور انه يحسن قتل قاتل له
 أولاد كذلك (ولولا ميزان الشرع لم يترجح احدهما على
 الآخر، ألا يرى أن العقائد الدينية والأحكام الفرعية
 المحمدية صلى الله عليه وسلم منفورة ومذمومة عند طبائع)
 كفرة (ازيد) في كل (زمان من ثلاثة امثال المسلمين مع
 زعمهم غلط المسلم) فلو جعل ميزان الحسن والقبح العقل لم
 يكن ما خالفوا فيه حسناً لكثرتهم جداً ووفور عقلمهم في
 الزخارف الدنيوية، فإن قالوا: مرادنا العقل السليم، والكفرة لا
 عقل سليماً لهم قلنا (فميز ان العقل السليم حتى يحالاً) من
 الحوالة (عليه موازنة الشرع) فلو لم يكن الشرع لم يعلم ان
 عقل الكفرة غير سالم، فثبت مرادنا (ولعدم استقلال العبد في
 فعله) لما مرّ من ان الله خالق والعبد كاسب (والممدح والذم
 ليس الا مع الاستقلال وفاقاً ومثل قوله تعالى: «وما كنا
 معذبين حتى نبعث رسولا» ١٠١، وقوله: «ولو انا أهلكناهم
 بعذاب من قبله) اي من قبل ارسال الرسل على كل منهم

السلام (لقالوا) في المَعذرة (ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا)
يأمرنا بالمحاسن وينهانا عن القبائح فنعلم ذلك (فتتبع آياتك من
قبل ان نذل ونخزى)» (١-).

ثم بعد تأليف هذا الكتاب رأيت في بعض حواشي «غاية
الوصول شرح لب الأصول» المطبوع أنه نقل عن الزركشي
رضي الله عنه أنه قال في بحره: في المسألة ثلاثة، مذهب قول
الأشعرية انهما شرعيان، وقول المعتزلة انهما عقليان، وقول
ثالث هو أن حسن الأفعال قبل البعثة وقبحها ثابت بالعقل
والثواب والعقاب ثابت بالشرع، فنسميه قبل الشرع حسناً
وقبيحاً ولا يترتب عليه الثواب والعقاب إلا بعد ورود الشرع
وهو الذي ذكره اسعد بن علي الزنجاني من اصحابنا، وابو
الخطاب من الحنابلة، وذكره الحنفية وحكوه عن ابي حنيفة
نصاً، وهو المنصور لقوته من حيث النظر وآيات القرآن
وسلامته من التناقض وإليه اشارات محققي متأخري
الأصوليين والكلاميين، فليتفطن له. انتهى ما في تلك الحاشية؛

ثم راجعت حواشي الكلبوي على شرح العقائد العضدية فوجدت هذا القول القول الثالث فيها، وأيده هو ايضاً. أقول مراد الأشاعرة أن كون الحسن والقبح شرعيين اي ثبوت هذا الوصف لهما عرض ذاتي لهما باعتبار جزء تعريفهما اي الثواب والعقاب الجسمانيين لا الجزء الآخر اي المدح والذم، ولا الكل كما ان ثبوت التكلم للإنسان بجزئه المساوي أي الناطق لا الأعم اي الحيوان ولا الكل بداهة ان المدح والذم جزآن اعمان لوجودهما في المندوب والمكروه، عقليان وفاقاً كما صرحنا به في المتن في تحرير المراد، وأشرنا له في الدليل بقولنا: بداهة توقف الثواب والعقاب الجسمانيين الخ، فالمذهب الثالث مبين لمراد الأول لا مخالف؛ فنحمد الله على ان وفقني لفهم هذا المذهب قبل رؤيته مع جوابه.

(وقال المعتزلة عقليان ثبوتاً وادراكاً) فأصل الحاكم وسبب إدراكه مجرد العقل وربما يعاونه الشرع فيما لا يستقل بإدراكه كحسن صوم رمضان وقبح صوم العيد، واستبدلوا عليه بوجوه كما قلنا (لأن حسن الإحسان وقبح العدوان

ضروريان ولا يشار العقل عند التساوي) للحكم والمصالح
(الصدق وانقاذ الغريق) من الماء (على الكذب وإهلاكه)
وزادوا في الضلال على القول بأنه قد يقبح من الله فعل كما
قالوا (ولأنه لو لم يقبح من الله شيء لجاز اظهار المعجزة
على يد الكاذب فانسد باب اثبات النبوة، ويرد الاولان بمنع
التقريب، اذ غايتهما على تقدير تسليم مقدماتهما اثبات)
الحسن والقبح (العقليين) لأن كلاً من الإحسان والصدق
وانقاذ الغريق ممدوح عند العقلاء وملائم للطبع وصفة كمال،
وكلاً من الكذب والعدوان والإهلاك مذموم ومنافر وصفة
نقص، واما الثواب الجسماني على الثلاثة الأول والعقاب
الجسماني على الثلاثة الاخر فلا مجال للعقل في ادراكهما
(ولا نزاع فيهما و) (يرد) (الثالث) بأن جميع ما يصدر عنه تعالى
حسن ولا يمكن ان يوصف شيء من افعاله بالقبح، حتى لو
فرض انه خلق المعجزة على يد الكاذب لم يقبح ذلك اذ لا
يقدر احد على تعذيبه، ولا يجوز ذمه، لأن الذم انما هو في
فعل الناقص والله «لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون»، ولو سلم

فيرد (بأن عدم وقوع المعجزة على يد الكاذب من القطعيات
 العادية، فلا ينافيها الاحتمال العقلي) كما أن قلب الجبل ذهباً
 امر عقلي ولا ينقلب اصلاً عادة (مع احتمال ان يكون ذلك
 قبيحاً بجعله تعالى) لا بالعقل ولا بذاته (واما علم كل أحد
 بأن من عرف الله بذاته وصفاته ثم اشرك ونسب كل نقص
 إليه تعالى فهو في معرض العقاب) فذلك لا يدل على ان
 هذا العلم بمجرد العقل حتى يدل على انه الحاكم والمدرك
 للحكم، أمّا أولاً فلأنه ان اريد بالعقاب الروحاني فلا تقرب
 له، لأنه غير محل النزاع أو الجسماني فلا يدركه العقل، واما
 ثانياً (فلأنه رسخ ذلك) العلم (في القلوب بعد تقرير الشرائع
 بحيث يظن انه من حكم العقل) ألا يرى ان مثل وجوب
 الصلاة قبل حكم الله به لم يعلمه احد ثم بعد حكمه صار
 ضرورياً في الدين، وهكذا جميع النظريات بعد تقررها فينسى
 السفية أنه كسبها بمقاساة الشدائد، ويزعم ان عقله حاكم بها
 بداهة، واما العاقل فيعلم أنه علمها بالكسب (على أنه لو أمر
 الله بذلك) الإشراف (لكان حسناً) لأنه لا يتضرر ولا ينتفع

بمدح او ذم (ومن ثمة يجوز) كما تقرر في الأصول (نسخ
 كل التكاليف حتى التوحيد وان لم يقع، واما) استدلالهم
 على الحسن والقبح العقليين بزعمهم (ان شكر) الله (المنعم
 واجب على كل عاقل، ورد الشرع ام لا) لأن من تفكر في
 ذاته وصفاته ونعمه صدق بأنه من مواهبه تعالى، وأنه المنعم
 بها، وان كل منعم عليه يجب ان يجزي ولي نعمته قولاً أو
 فعلاً أو قلباً (فممنوع) لأنه إن أراد بالواجب ما لو فعله أثب
 بالجنة، أو لا عوقب بالنار فهذا لا يدركه العقل بل ثابت
 بالشرع أو غير ذلك فلا تقريب له، لأنه غير محل النزاع (بل
 معارض بأنه لو لم يرد الشرع) بوجوب الشكر (لكان ممتنعاً)
 وحراماً فالشكر معرض العقاب (لأنه) اي شكر الله (أدنى من
 ان يهدي شخص جناح بعوض لملك الأرض كلها وما فيها
 المالك لهما) فكما انه لو اهدى شخص إلى هذا الملك جناح
 بعوض استحق الذم عند العقلاء وطرده الملك عن صاحبه
 ونسبه إلى الجنون، فكذلك لو لم يرد الشرع بالشكر لكان
 شكره مذموماً عند العقلاء، و يوشك ان يطرده الله ويعاقبه

بأن يقول اني اكبر من ان يشكرني احد، فلم شكرتني بدون اذني، ومن ثمة توأتر: «لا نحصي ثناء عليك انت كما أثنيت على نفسك».

فصل: التكليف

(ان اتفى شرط اصله) اي نفس التكليف وذلك الشرط (كوجود وحياة وعلم كل) مضاف اليه للثلاثة مثل ربع وسدس وثمان الدرهم (من المكلف) بالكسر والمكلف بالفتح والكاف اشارة إلى التمكن من الفعل والترك في الجملة اي ولو بالنسبة إلى غير ما كلف به (تكليف ممتنع) ومحال اجماعاً و(وفاقاً) بداهة ان الله لو كان معدوماً او ميتاً او جاهلاً او موجباً كيف يتصور ان يكلف احداً وكذا زيد لو كان كذا لا يتصور تكليفه كما قلنا (كتكليف المعدوم) كالعنقاء (والميت والغافل) وهو الذي لا علم له كالنائم، والفاعل لشيء خطأ او نسياناً او سهواً (ومنه) اي ومن التكليف الممتنع المحال على الصواب (تكليف الملجأ) بالفتح (والمكره) بالفتح فكل منهما مجبور في فعله، الا ان بينهما فرقاً، فإن الشخص اذا اجبر

الشخص على فعل فإن أجبره بالعمل كأن اخذه باليد واسقطه
 من علو على آخر فقتله فملجأ، او بالقول، كأن قال له اسقط
 من العلو على هذا لتقتله والا أقتلك فمكره، ومن لازم الأول
 أنه لا يبقى له علاج في السقوط، بخلاف الثاني فإنه يمكنه ان
 لا يسقط ويصبر على تحمل ما هدد به، فالملجأ له حالان فقط،
 فإنه قبل الإلجاء له مندوحة بمثل الهرب او الاستغاثة وحال
 الإلجاء لا مندوحة له أصلاً؛ والمكره له حالات أربع: احداها
 قبل الإكراه كما في الملجأ، والثانية ان يصبر حال الإكراه
 على ما هدد به ولا يفعل المكره عليه أصلاً، والثالثة ان يأتي
 بالمكره عليه لا لداعية الإكراه بل لداعية الشرع كأن يكون
 ما أمر بسقوطه عليه كافراً حريياً فيقع عليه لأمر الله بقتله لا
 لأمر المكره به، الرابع أن يأتي بالمكره عليه لداعية الإكراه فهو
 باعتبار حالاتها الثلاث الأول مكلف وعليها يحمل قول أهل
 السنة بتكليف المكره وباعتبار الحالة الرابعة غير مكلف لأن
 الفعل بشرط داعية الإكراه واجب الوقوع وعدمه بشرط
 داعية الإكراه ممتنع الوقوع، وعليها يحمل قول المعتزلة بامتناع

تكليف المكره، فالنزاع لفظي، والتحقيق هو الثاني، لأن المتبادر
من المكره من أتى بالفعل لداعية الإكراه لا لما قاله صاحب
جمع الجوامع من انقطاع التكليف حال المباشرة حتى يكون
اسم القتال المكره لتلبسه بالكف المنهي عنه لأنه ممنوع كما
مرّ من بقاء التكليف حال المباشرة في الفعل التدريجي (حال
الإلجاء أو الإكراه) لداعية الإكراه (بعين الملجأ عليه أو المكره
عليه لاستلزامه تحصيل الحاصل، أو بنقيضهما لاستلزامه) اما
(إيقاع أحد النقيضين مع النقيض الآخر الموجود) ان وجد
معا (أو) إيقاعه (بدله) ان وجد البديل فقط، وحاصل ذلك انه
انتفى في الملجأ والمكره تمكنه من الفعل والترك وهو شرط
لأصل التكليف، فهو تكليف ممتنع محال، لا تكليف بالمحال
كما زعمه بعض، كما اثّرنا إلى رده بقولنا (مع إمكان
الإربعة) أي الملجأ إليه والمكره عليه ونقيضهما (بل وقوع
الأولين أو) انتفى (شرط المكلف به ككونه مقدوراً فتكليف
بالممتنع) والمحال لفظ أو لمنع الخلو اذ بين التكليف المحال
والتكليف بالمحال عموم من وجه مادة الاجتماع تكليف النائم

بالجمع بين النقيضين، وافتراق الأول تكليف العاقل البالغ
 بجمعهما، والثاني تكليف النائم بالصلاة مثلاً (الذاتي) وهو
 الذي امتناعه من قبل ذاته كجمع النقيضين، ومن لازمه ان
 يمتنع عقلاً وعادة مطلقاً، بأن لا يصدر لا عن صنف المكلف
 ولا عن غيره (او العادي) فقط وهو الذي لم يقع مثله عادة
 عن أحد أصلاً، وإن جاز عقلاً كالصعود إلى السماء (او
 العقلي) وهو الذي دل العقل على امتناعه ووقع مثله من غير
 هذا الصنف المكلف كإيمان الكافر، فإنه لما تعلّق علم الله
 بكفره يمتنع إيمانه، والا تخلف المراد والمعلوم عن الإرادة
 والعلم، ولم يقع مثله عن صنف الكافر، ووقع مثله عن غيره
 كالمؤمن، فعلم مما ذكرنا ان إيمان الكافر، وان كان ممتنعاً عقلاً
 وعادة من الكافر، فيجب ان يقال كل ما هو ممتنع عقلاً فهو
 ممتنع عادة ولا عكس، كصعود السماء فيكون الممتنع العقلي
 أعم من العادي لا قسيماً له كما زعمه السعد العلامة، ووقع
 التكليف بالمحال الذاتي وفاقاً كما قاله امام الحرمين لكن
 امتناعه العقلي ليس من قبل ذاته بل لإرادة الله الكفر مثلاً

تابعة لإرادة الكافر، وامتناعه العادي ليس مطلقاً بل من صنف
 الكافر فقط، فيصح قول الجمهور: ان الثلاثة متباينة ولم يقع
 التكليف إلا بالمحال العقلي والحاصل انه ان فسر الممتنع الذاتي
 بما استحالته من قبل ذاته، والعادي بما لم يقع مثله اصلاً صح
 قول الجمهور وان فسر العادي بما لم يقع مثله ولو من صنف،
 والذاتي بما امتنع عقلاً وعادة سواء من قبل ذاته اولاً وسواء
 عادة مطلقة او بالنظر إلى صنف صح ما قاله السعد وإمام
 الحرمين فالنزاع لفظي؛ هذا ما شرح الله صدري له؛ ثم
 التكليف ان توجه قبل وجود الشروط لإعلامي، وفائدته
 العزم، أو بعده فالزامي، وفائدته الإتيان، مثلاً: أنت قبل الزوال
 مكلف بصلاة الظهر إعلاماً، وبعده إلزاماً (والتكليف
 بالثالث) اي الممتنع العقلي (كإيمان ابي لهب إعلاماً وإلزاماً
 واقع وفاقاً) لأن المكلف ضيع نفسه بأن أراد الكفر فخلقه
 الله له مع أنه كان يمكنه ان يريد الإيمان كما مر مفصلاً (ولا
 يقع بالأولين) اي الممتنع الذاتي والعادي بالمعنى الذي أراده
 الجمهور لمثل قوله تعالى: «لا يكلف الله نفساً إلا

وسعها» ١-؛ واختلف في جواز التكليف بهما، فقال بعض المعتزلة واهل السنة: لا يجوز بهما لاتفاء فائدة التكليف وهي الإتيان، وقال بعض منهم: لايجوز بالأول ويجوز بالثاني، وقال إمام الحرمين: إن أريد ورود صيغة أفعل فهو صحيح أو الطلب فلا، وقال جمهور أهل السنة:يجوز بهما وفائدته الاختبار، ويستفاد من هذا التعليل وتعليل الفرقة الأولى انّ النزاع لفظي بحمل الأول على التكليف الإلزامي، والأخير على الإعلامي، والحق أن لا نزاع في الإعلامي وأنه في الإلزامي معنوي كما قلنا(ويجوز بهما إعلاماً لحصول فائدة الاختبار هل يأخذ في المقدمات) كان يشرع فيها (وكذا) يجوز التكليف (بهما إلزاماً لعدم انحصار فائدته) على تسليم لزومها (في الإتيان بالفعل) لجواز كون الاختبار فائدة له ايضاً او يكون له فائدة معلومة له تعالى لا لنا (ويدل له) اي لجواز الإلزامي (قوله تعالى: «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» ٢-، لأن «لا» بحسب اللغة نفي للوقوع بعد ثبوت الجواز) على انه

لو لم يجز عقلا لم يكن لنفيه فائدة (على ان تعليل أفعال الله بالغرض ممتنع) كما مرّ مفصلاً في فصل العلة (بداهة عدم حاجة الله في فاعليته لشيء إلى باعث سوى إرادته لكونه نقصاً وبداهة التناهي إلى ما لا غرض فيه قطعاً للتسلسل) مثلاً لو فرض تعليل خلق الله العالم بعبادتهم المعللة بإدخالهم الجنة المعلل بكونهم متلذذين، فإن انقطع فخلق التلذذ لا يُعلل بشيء آخر وان لم ينقطع تسلسل وهو باطل (وإذا ثبت الامتناع) للتعليل (في بعض) كالتلذذ (فليثبت) في (الكل اذ لا فارق، ولأنه لا يعقل نفع لأحد في تخليد الكافر بمجرد كلمة كفر، وبهذا ثبت إمكان ان يكون شيء لا فائدة ولا حكمة ظاهرة فيه وان كان أكثر ما في الدنيا والدين مما له حكم ومصالح، وعلى هذا تحمل النصوص مثل): «كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق» (لكي أعرف، ومثل: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» - ١٠٠) على هذا يحمل ايضاً (مثل ترتب الثواب والعقاب على

التكليف والعمل على ان الثواب محض فضل والعقاب استحقاق عادي فلا استحقاق ذاتيا لهما) على ما زعمه المعتزلة (بداهة انه لا يعقل الثواب الدائم) في الجنة (والعقاب الدائم) في النار (بمجرد كلمة إيمان) ككافر اسلم قبيل موته فانه مثاب دائم وفاقاً (او كفر) كمن ارتد قبيل موته فانه مخلد في النار وفاقاً (بل العالم كله) عينه وعرضه (ملك الله) ومخلوقه، فإذا صلى شخص فهو وصلاته وما فعلها به كله لله تعالى وبه (لا أجر لهم عليه) اي على الله بل له عليهم المنّة حيث خلق فيهم الصلاة وأثابهم (ولا ظلم له فيهم) ولو عاقبهم على الطاعات والإيمان.

فصل

(قد تطلق الهداية والإضلال على إراءة طريق الخير) في الأولى (او الشر) في الثاني (قولاً او عملاً او إشارة فينسبان) بهذا المعنى تارة (إلى الله من حيث الخلق) مثل: «أنا هديناه السبيل أما شاكرًا وأما كفورًا»^١. (لكن إراءة الله طريق الخير

١- الانسان ٣.

مع الأمر والرضا به (و) طريق (الشر مع النهي والسخط له
 (و) ينسبان تارة أخرى (وإلى غيره تعالى من حيث الكسب
 وعليه مثل: «وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم» ١-،
 ومثل: «وأضلهم السامري» ٢-و) يطلقان (على خلق اسباب
 الخير أو الشر الداخلة) كخلق قدرة الطاعة أو قدرة الفسق
 (أو) يطلقان على خلق اسباب الخير أو الشر (الخارجية)
 كخلق النعيم والصحة والعلماء الهداة (أو) يطلقان على خلق
 (أصل الاهتداء أي الايمان والطاعة والضلال أي الكفر
 والفسق وهما بهذه المعاني الثلاثة مختصان بالله تعالى) على
 القول الحق من أن الله خالق الأفعال الاختيارية وينسب خلق
 الاهتداء والضلال إلى العبد عند المعتزلة (وعليه مثل قوله
 تعالى: «أنك لا تهدي من احببت) ولكن الله يهدي من
 يشاء» ٣- (فهداية الله وان كانت منحصرة في المراتب
 الأربعة) إراءة الطريق وخلق أسبابها للخير الداخلة وخلق

١- الشورى ٥٢.

٢- طه ٨٥.

٣- القصص ٥٦.

اسبابه الخارجة وخلق الاهتداء (لكن درجاتها كثيرة) فمن
الداخلية (خلق العبد وقواه) كالغاذية وخوادمها والنامية
والمولدة والمحركة والحساسة العشرة والعاقلة اذ لولاها لم
يقتدر على شيء، ومن الخارجة خلق دفعه الأمراض عنه (و)
خلق (النعم والسّموات والأرض وما فيهما) من الأمطار
والكواكب (ونصب الأدلة الدالة على ذاته وصفاته في
الأنفس والآفاق و) نصب (ملائكة حفظة وهداة في الناس
و) خلق (الأرواح المجردة مبرأة عن الظلمات في ذاتها من
شأنها الوصول إلى الله والقرب منه تعالى وإرسال الرسل
عليهم السلام وإنزال الكتب ونصب العلماء والأولياء
والصلحاء) في كل دورة وكثرة درجات الإراءة وخلق
الاهتداء لا تحتاج إلى بيان، اذ جميع الأوامر والنواهي إراءة
طريق وخلق انواع الطاعات خلق اهتداء فخلق الله اسباب
الخير الاضطرارية كما ذكرنا فضلاً ورحمة (ولم يخلق سبب
شر اضطرارياً) صفة السبب (من حيث انه سبب شر) بل خلق
سبب الشر الاضطراري واعطى كل احد اسباباً يدافعها فهو

مخلوق ليكون وسيلة خير كما قلنا (وانما خلق النفس)
 الأمانة الشريرة (لتزكى) بالجهاد (و) خلق (الشيطان اختباراً)
 وابتلاء هل يتبعه البشر؟ (وليعضى فيثاب الشخص) كما قال
 تعالى: «ألم أعهد إليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه
 لكم عدو مبين» ١-١، (و) الشخص المطيع للنفس الأمانة (هو
 المضيع) لذاته حيث لم يراع حكمة خلقهما، وتحقيق ذلك ان
 العالم اما خير محض ليس فيه ما يدافع خيريته حتى يجاهد
 كالملائكة وانسد باب الترقى فيهم كما قال تعالى حكاية
 عنهم «وما منا إلا له مقام معلوم» ٢-٢، واما شر محض وهو
 كالشيطان وذريته الا شيطان سيدنا محمد صلى الله عليه
 وسلم، او لا خير ولا شر كحجر لا ينفع به بوجه او يتصور
 فيه كلا الأمرين وهو الثقلان، وخلق في كل منهما قوى تجره
 إلى الخير او الشر ليتمكن ترقيهما إلى أبد الآباد لأن الله
 جرت عادته بأن يعطي الأجر على قدر المشقة ويبقى أثر
 الجهاد في الجنة ايضاً إلى أبد الآباد مثلاً اذا اكل سيدنا محمد

١- يس ٦٠.

٢- الصافات ١٦٤.

صلى الله عليه وسلم ثمرها يهجم في قلبه من طرف النفس ان يتلذذ به جسمه فتندفع هذه الخطرة فوراً فيريد بأكلها ان يتقوى على مشاهدة تجليات ذاته اذ أصل فائدة ما في الجنة تطهير الظلمات وإزالتها كما قال تعالى: «وسقاهم ربهم شراباً طهوراً»^١، فلولو النفس والشيطان في الدنيا ولولا الأولى في الآخرة لم يحصل الترقى الدائم الذي هو الحكمة الأصلية في خلق الجنة وأبديتها، ولنعم ما قال بعض العرفاء وان النفس والشيطان بمنزلة الأرواث التي تطرح في الأرض الضعيفة الإنبات لتقوى على الإنبات (واللطف والتوفيق والعصمة) مترادفة معنى الكل (خلق قدرة الطاعة وربما يقال) معنى الكل (خلق الطاعة) نفسها وعلى الأول اقتصر الجمهور، وعلى الثاني إمام الحرمين، (والخذلان ضده). وقالت المعتزلة، التوفيق: جعل الله الأسباب موافقةً للمطلوب بناء على ان الطاعة مخلوقة للعبد (والاجل الوقت الذي قدر الله انقطاع الشيء فيه كحياة زيد، وربما يقال لتمام مدته من اول وقته

١- الإنسان ٢١.

إلى آخره)، فلو عاش زيد ستين سنة مثلاً فاجلها كلها على الثاني، واللحظة الأخيرة منها على الأول، ثم قال الحكماء: والأجل اثنان طبيعي، هو ما يقتضيه طبع الشيء، واختراعي، هو ما يحصل بفقد الشرط، أو وجود مانع مثلاً: أجل زيد ستون سنة، لكن إذا انتفى شرط قوة مزاجه، أو عرض له مرض، أو قتله أحد، يبقى ثلاثين سنة، وكذا المعتزلة قالوا: هو طبيعي أو غير طبيعي، فالقاتل مثلاً قطع الأول، واشتهر عند أهل السنة أنه مبرم ومعلق، وناشرنا إلى بطلان الأولين، وتأويل الثالث بقولنا (وهو واحد) لا متعدد (مبرم في الحقيقة) لا معلق (والأول) يكن كذلك (لزم أمّا جهل الله) أن لم يعلم أن المرض أو القاتل مثلاً يقطع ما قدره، (أو تخلف معلومه ومراده عن علمه وإرادته، وكونه مغلوباً لغيره) أن علم وإرادته، لكن لم يقدر على مدافعة المرض أو القاتل (أو عدم كونه خالقاً لبعض ما وقع في ملكه) أن فرض قطع ما قدره (إلى غيره والكل) من الجهل والتخلف والمغلوبة وعدم كونه خالقاً نقص (باطل كما مر) مع دليله (والمقتول ميت بأجله) الذي قضاه الرب له،

قالوا: لو كان كذلك يكون القاتل هو الله فكيف يستحق العبد القاتل العقاب؟ والجواب ما قلنا (الا ان القاتل كان سبياً عادياً) وكاسباً لقتله (ومن ثمة يعاقب والنصوص القاطعة على ذلك كثيرة) مثل: «إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون»^١، رتب عدم الاستقدام مع أنه بديهي، وترتب الاستقدام محال بداهة استدلالاً على ترتب عدم الاستئثار، فكأنه قال اذا جاء أجلهم يمتنع التأخر كما يمتنع التقدم بداهة، فله در هذه الآية الوجيزة، ومثل: «لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم»^٢، ومثل «قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا»^٣، ومثل قوله صلى الله عليه وسلم كما في صحيح البخاري ومسلم «فيأمر الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه وأجله وعمره وشقي أو سعيد» إلى غير ذلك، ولما كان مظنة أن يقولوا: ان أهل السنة يقولون بذلك في مواضع كقولهم ان العمر الطبيعي للبشر ستون سنة، ومن ثمة

١- الاعراف ٣٤.

٢- آل عمران ١٥٤.

٣- التوبة ٥١.

قالوا لو فقد الشخص، فإن شهد بينة بموته حكم بتوريث
 تركته وصحة نكاح زوجته والأّ فيصبر على مضي ستين
 سنة، فهذا اعتراف بأن الطبيعي ستون سنة، وما دونه غير
 طبيعي، اشرنا إلى الجواب بقولنا (نعم لو أريد ان نوع الإنسان
 مثلاً يبلغ ستين سنة مثلاً لو لم يمنع مانع) بإحداث الله وقدرته
 (فكان اجله الطبيعي هذا المقدار لكن ندر ان لا يبلغه هذا
 الشخص كان) هذا القول (صحيحاً، ويسمى الأول طبعياً)
 لكنه بالنظر إلى اصل النوع (والثاني اختراعياً) بالنظر إلى هذا
 الشخص (وما اشتهر من ان القضاء اماً معلق او مبرم) فإنما
 هو بحسب الظاهر، وأما في نفس الأمر (فتحقيقه ان الله
 كتب في كل قضية) اي (باعتبارها في ألواح المحو والإثبات)
 قضيتين (شرطيتين مثل ان يتصدق الشخص امتد عمره والا)
 يتصدق (فلا) يمتد (وعليه يحمل مثل) قوله صلى الله عليه
 وسلم: (لا يزيد في العمر إلا البرّ) مثل قوله (الصدقة تدفع
 البلاء وتزيد في العمر) كتب المقدمة (الاستثنائية) واضحة او
 رافعة (والنتيجة مثل لكن يتصدق فيمتد او) لكن (لا يمتد فلا

يتصدق في علمه وفي عالم المثال واللوح المحفوظ كما قال
«وكل شيء أحصيناه في إمام مبین» ١. «وكل صغير وكبير
مستطر» ٢. «وإذا حان وقت الشيء» كأن تصدق (تمحو
السفرة) الكرام البررة المحافظون لتلك الألواح (أحدى
الشرطيتين) مثل وإلا فلا (ويكتبون بدلها الاستثنائية والنتيجة)
مثل لكن تصدق فيمتد (كما قال «يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده أم الكتاب» ٣). فإن نظر إلى ألواح المحو ظن التعليق، أو
إلى علم الله لم يكن تعليق، فالتعليق والترديد إنما هو بحسب
الصورة والظاهر، وفي الحقيقة كل شيء مبرم، وعلى هذا
يحمل قوله: «وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في
كتاب» ٤. إذ قوله «إلا في كتاب» مفعول مطلق لكل من يعمر
وينقص، أي لا تعميراً أو نقصاً كائناً كل منهما بخصوصه في
كتاب، وقوله «من معمر» نكرة في سياق النفي أكد عمومته بمن

١- يس ١٢.

٢- القمر ٥٣.

٣- الرعد ٢٩.

٤- فاطر ١١.

وضمير من عمره له والمعنى ما يبلغ احد عمره الذي كتب له في ألواح المحو والإثبات معلقاً بشيء وجد ولا ينقص من عمره بعدم وجود المعلق به الزيادة إلا وكل منهما مكتوب بخصوصه في علم الله، فلا حاجة إلى التأويلات البعيدة التي ارتكبها البيضاوي، وما ذكرنا مراد من نقل قوله بقليل، فالمراد بالكتاب مثل علم الله واللوح المحفوظ، نعم ان أراد هذا القائل بناءه على مذهب المعتزلة كان غلطاً، ولعله لهذا مرضه.

(والرزق ما ساقه الله إلى الشخص) حيواناً أو ملكاً أو غيرهما (ليستفيع به) ولو في الدنيا فقط كالحرام (علماً) كان المسوق (أو ديناً أو طعاماً أو غيره) وقد يخص بما يساق (للحيوان) فقط انساناً أو غيره، وهو أعم من الطعام وغيره (وقد يخص بطعامه) أي الحيوان فقط (وكل يستوفي رزقه، ولا يضيع احد رزق غيره) ومن ثمة قال الفقهاء: لو حلف لا يأكل طعام زيد، ولا نية له، فأكل طعامه ضيفاً لم يحنث، لأنه ملكه بالبلع، (والرزاق هو الله) سواء حصل بدون كسب وتعب أو معه، وخالف المعتزلة في الثاني، فقالوا: ان العبد في

الثاني رازق، وهو مردود كما قلنا: (لأنه الخالق) للرزق مطلقاً، ولأسباب تحصيله، (والمنعّم) بها (وحده) كما مرّ مراراً (وللنصوص الكثيرة) في خصوص ذلك، كقوله تعالى: «وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها»^١، «ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين»^٢، (والحرام رزق) خلافاً للمعتزلة في قولهم: لو كان رزقاً من الله لزم إعانة الله على المعصية، وهو خلاف الأصلح للعبد، ويجاب بأنه إعانة وفق مراد العبد^٣، لا إجباراً منه تعالى له، والأصلح ليس بواجب على الله، مع ان كون الحرام رزقاً ثابت (لما ذكر) من كون الله خالقاً لكل شيء، وإن أحداً لا يأكل رزق غيره، (ولأنه لولاه) أي لو لم يكن الحرام رزقاً من الله (لكان من رزق طول عمره بالحرام، وهم أكثر من في الأرض غير مرزوق له تعالى) وهو باطل، لمنافاته صريح العقل من كون الله منعماً رزاقاً على

١- هود ٦.

٢- الذاريات ٥٨.

٣- إعانة على وفق مراد العبد إذ الإعانة لغة: فعل ما يوافق طبيعة المعان، لا إجبار يصدر من الله حتى لا يكون المرتزق معاقباً، والله اعلم.. محمد بدائي - .

الإطلاق، وصريح النقل مثل «وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها»، ان قيل اذا كان الحرام رزقا ومملوكاً للأكل فكيف يكون فاسقا وكيف يقال هو غاصب او سارق لأن كلا منهما اخذ ملك الغير؟ قلنا: اما كونه غاصباً وسارقاً فباعتبار ما قبل الاكل، اذ قبله ملك لصاحبه الأصلي، واما كونه فاسقاً فلذلك، ولأنه وان ملكه بالأكل لكن استقر بذمته بدله المثل في المثلي، والقيمة في المتقوم، وقالت المعتزلة بناء على أصلهم الفاسد من ان خالق الأفعال العبد: «ان التسعير فعل العبد» مثل السلطان، وهو كأصله فاسد كما مرّ مراراً، على ان التسعير قد يطلق على جعل الله الشيء ذا قيمة كذا بلا مداخلة العبد أصلاً، مثلاً: قيمة كل صاع من الحنطة في ذاته حال الرفاه عشرة دراهم وفي حالة الجذب اكثر منها وقد تحتاج إلى امر نحو السلطان به فلا يصح إطلاق كلامهم ولو فرض المبنى عليه كما قلنا (والمسعير) مطلقاً (هو الله الا أنه قد يكون مثل السلطان وسيلة عادية) وأوجبوا على الله أموراً واستدلوا عليه بمثل قوله تعالى «كتب على نفسه الرحمة» الانعام ١٢٠.

وأشرنا إلى رد هذا بقولنا (ولا يجب على الله شيء) لا بمعنى انه يثاب بفعله ويعاقب بتركه، اذ لا يقول به عاقل، ولا بمعنى انه اذا فعل مدحه العقلاء وإلاّ ذموه، لأنه مالك على الإطلاق فجميع ما يفعله ممدوح وإلاّ لكان ناقصا، ولا بمعنى انه اذا حصل مثل المزاج والبنية والروح الحيواني لا يمكنه عدم خلق مثل الحياة لما مرّ من بطلانه، فلا يجب عليه شيء بشيء من المعاني (إلاّ بمعنى انه أرادته) فوجب بالاختيار وهذا عين الاختيار (او) بمعنى انه (اقتضته حكمته) الأزلية (فلا يتخلف) فضلا (وعليه) اي يحمل على هذا المعنى الجائز (مثل: «كتب على نفسه الرحمة» ١. فلا يجب عليه اللطف) لا المقرب مثل خلق القوى ولا المحصل مثل خلق الجزاء (ولا العوض على الآلام ولا الأصلح للعباد) سواء الأصلح الديني او الدنيوي (اذ لا احد يلزم) ويوجب (على الله شيئا مع بداهة) مناقضة ما ذكروه للحس المتكرر لظهور (ان لا لطف ولا عوض ولا أصلح في كافر عقيم معلول بأمراض لا ينتفع به احد ومثله

كثير) فإن قالوا خلقه لطف مع غيره ليعتبروا به، قلنا لو لم يكن هذا ظلماً على قاعدتكم فلا ظلم أصلاً مع ان العوض منتف قطعاً ومع انه عبد من العباد فلا يصح كلية قولكم ثم نسب إلى الأشعري رحمة الله عليه أنه قال: الإسم عين المسمى وردّه بأنه بديهي البطلان وأشرنا إلى تصحيح قوله بقولنا (والإسم غير المسمى) في نفس الأمر حتى عنده لأنه مع كمال جلالته لا يخفى عليه ما هو بديهي حتى عند الصبيان (الأن بين نقش اللفظ في الخط وبين أصل اللفظ ومعناه الذهني و) معناه (الخارجي مناسبة للعالم بالوضع بحيث يدل الأول على الثاني) دلالة وضعية غير لفظية (والثاني على الثالث) دلالة لفظية وضعية (وهو على الرابع) دلالة عقلية غير لفظية من دلالة الأثر أي الصورة العلمية المنتزعة أو المخترعة على المؤثر (ومن ثمة يحمل ألفاظ المحمولات على ألفاظ الموضوعات مع ان المراد المعاني الخارجية) مثلاً نقول: زيد قائم ولا تريد أن لفظ زيد عين لفظ قائم لأنه بديهي البطلان، بل تريد بكل منهما المعنى الخارجي فعلم أنه اذا ذكر اللفظ

عند العالم بالوضع لزم خطور المسمّى بباله (وهذا) اللزوم
الخارجي (معنى ما نقل من الأشعري أنّ الإسم عين المسمّى
مع) أنّه أراد (أنّ الله اذا ذكر اسمه فهو يتعلق) تعلقاً خاصاً
غير تعلق علمه بكل شيء (بالذاكر رضاء ان ذكره خيراً
والآ) يذكره خيراً (فسخفاً) كما قال: «فاذكروني أذكركم
واشكروا لي ولا تكفرون»^١، فقلوه «واشكروا لي ولا
تكفرون» تفصيل لما قبله، اي: ان ذكرتموني شكراً لا كفراً
أذكركم جزاءً وفاقاً، فاذكروني شكراً لا كفراً. (واسماء الله
توقيفية) اي جميع اسمائه سواء اسم الذات كـ «الله» او
الصفة كـ «الباسط» و «الرحمن» بوضعه تعالى واعلامه به
فعبروا عن الوضع بلازمه وحينئذ (لا يجوز اطلاقها) اي
الأسامي (إلاّ بعد الإذن بعينه) مثل الله (او مرادفه) مثل لفظ
«خدا» في الفارسية (او لازمه) ولو أعمّ المراد ما به يغلب
الانتقال منه اليه كالموجود فإنه يستفاد من الله (ولم يوهم
نقصاً) فما ورد الإذن بمرادفه أو لازمه لكن أوهم نقصاً لا

يجوز إطلاقه عليه (وإن أشعر) من وجه آخر (بجلال الله وهي كثيرة) «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها»^١، وفي كل منها خواص يعرفها العرفاء، سيما من له يد في علم الحروف.

الباب السادس

في التسميات

(وهي ما) أي مسائل (يعلم العقل إمكانه وحسن وقوعه ولكن لولا السمع لم يعلم وقوعه وكيفيته) فما لم يعلم العقل إمكانه بل علم امتناعه مثل خلق الله ذاته، أو لم يعلن حسن وقوعه كتعذيب الله أوليائه إذا ماتوا أوليائه، فإن ورد السمع به يجب أن يعلم أنه موضوع، فالأول مثل خلق الله نفسه، والثاني ما روي حديثاً أنه يجاء يوم القيامة بأناسي لا رؤوس لهم فيسألهم الله من أنتم فيقولون خلقنا من وضع آبائنا النطفة في ادبار امهاتنا، فيساقون إلى النار، فإنه وإن أمكن تولد البشر في الدبر ونطق من لا رأس له، لأن الله فاعل مختار،

لكن لا يحسن عقلاً تعذيب من لم يعص الله بعصيان غيره
 لأنه خلاف عادة الله التي وعد بها، فهذا يدل على ان هذين
 الحديثين مما وضعه الزنادقة لعباً بالدين وتنفيراً عنه؛ ولما كان بناء
 السميعة على النبوة فسرنا أولاً النبي مع بيان بعض احكامه
 فقلنا (قد فسر النبي بإنسان أوحى إليه بشرع) سواء أمر
 بتبليغه او لا (فإن أمر بتبليغه فرسول ايضاً، وقد يشترط في
 النبي التبليغ) فهو عين الرسول بالمعنى الثاني (وفي الرسول)
 على هذا يشترط (كتاب) ولو مكرراً في النزول (او نسخ
 لدين قبله). فالرسول على هذا أخص منه بالأول، ومن لم
 يؤمر بالتبليغ ليس نبياً ولا رسولاً على هذا (وقد فسرا بتفسير
 واحد هو المعنى الثاني للنبي) فالأقوال ثلاثة (والخلاف) بينها
 (لفظي) لأنه تكلم كل بحسب اصطلاحه والأوفق بظاهر
 النصوص الأول؛ (والنبوة وهبية) اي بمجرد فضل الله ولطفه
 (لا كسبية) تحقيق ذلك انك اذا قاسيت الشدائد في حفر
 الخندق بلا وجود علامة على وجود كنز للعثور على كنز،
 فقد جرى عادة الله بأن لا تعثر عليها وتنسب إلى الخسران

والوبال وإذا حفرته بقصد البناء فقد جرى عادة الله بأن يحصل مرادك غالباً كذلك اذا قاسى الشخص شدائد العبادات في الزمان السابق بقصد ان يجعله نبياً، او في هذا الزمان بقصد ان يجعله ولياً نائب النبي صلى الله عليه وسلم فلا يقبل الله عبادته فضلاً عن ان يجعله نبياً او ولياً بل يوشك ان يطرد بالكلية، وإن قاساها خالصاً لوجه الله بل بلغ النهاية بحيث رأى ذاته فاسقاً وخاف الله ان يطرده، وعلم ان كل ما له من ذاته وقواه وعباداته مع كونها مخلوقة له لا دخل له فيها بوجه الا بالحلية لا تزن عند الله جناح بعوضة، فحينئذ ربما جعله الله نبياً في السابق وولياً في هذا الزمان، فمعنى كونها وهبية ليس انه لا يكلف الشخص بالعبادات كما قلنا (وان جرت عادة الله بأن لا يهبها لأحد إلا بعد تحمل التكاليف الشاقة) قبل الاستنباء وبعده (بحيث يتوجه بشرائه) وجميع قواه (إلى جانب القدس، وانكار ذلك) اي كونها لا كسبية (كفر) وكذلك بلوغ الولاية وكمال العلم الظاهر، وهي لكن انكاره ليس كفراً الا يرى انه يصير بعض الاشخاص بعبادات

او علوم قليلة وليا او علما باهرا مع ان اقرانهما قاسوا شدايد
 كثيرة وما بلغوا علما باطناً او ظاهراً الا قليلاً، (ثم لا تكون
 انثى رسولاً بشيء من المعاني ولا نبياً على الآخرين
 استقراء وإجماعاً، ولأنّ شأن الرسول الاجتماع مع الذكور
 والإناث انفراداً واجتماعاً) وكذا موظف بسائر وظائف
 الرجال كالوعظ والجهاد (واللائق بمجاري العادات) وقد
 جاء الشرع مؤكداً لها (اجتناب الأنثى، وهل كانت انثى نبياً
 بالمعنى الأول) لكن لم تؤمر بالتبليغ (قال الجمهور لا
 للإجماع، ولقوله تعالى «وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً» ١٠١،
 وقال بعضهم نعم) تكون الأنثى نبياً (وهو الحق عندي) ولا
 يكون قولنا مخالفاً للآية ولا للإجماع (لأن الآية حصرت
 الرسالة) ونحن لا نقول بها للأنثى، لا النبوة (في الذكور
 والإجماع على ذلك و) لأن قوله تعالى «واذ قالت الملائكة
 يا مريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء
 العالمين * يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع

الرا كعين» ١٠٠ يدل) بظاهره (على أنّها اوحى إليها بشرع) وحيّا
 بالمعنى الأخص بالنبي وهو اتيان الملك ومشافهة الشخص بامر
 تشريعي كالقنوت والركوع والسجود (والحمل) على أنّه قالت
 لها الملائكة (على لسان نبي) تأويل (بعيد) ولا ضرورة في
 ارتكابه ولا يخالف الآية السابقة ولا الإجماع حتى يجب
 تأويله (ثم لا يخفى ان كل عاقل) اذا تفكر في ذاته وفي
 الآفاق والنعم فهو (موقن) ويدعن (بأن الله خالق العالم
 مالكهم وملكهم منعم عليهم) انعامات كثيرة (غني عنهم، فله
 حقوق كثيرة عليهم فاذا نظر إلى غناه) المطلق (وكمال
 عظمته صدقنا بأنه لا يليق بكبريائه عبادة ولا عرفان، فله ان
 يحرم عليهم العبادة وينفعهم فضلاً كما خلقهم فضلاً او)
 نظرنا إلى (نعمه علينا فله ان يوجب عليهم شيئاً ليجعله
 وسيلة) عادية (لقربهم منه ووصولهم اليه، ويميز المطيع فيزيد
 عليه آلاءه عن العاصي فينتقم منه) فحينئذ لتعارض هذين
 نتحير ما نفعل هل نشكره أولاً (ومعلوم ان كل ما هو) من

الأعمال او (الأشياء قبيح) من وجه (فهو حسن من وجه او وجوه) مثلاً القصاص وان كان حسناً من حيث كونه سبباً لانتظام العالم بحيث لا يقدر احد على العدوان في القتل وشافياً لغليل صدور ورثة المقتول، لكن لولا امر الله به لقبحه العقل من وجوه كونه سبباً للتباغض والعداوة والمقاتلة بين ورثة المقتول وعشيرة المقتص منه كما هو مشاهد ووسيلة انتشار الفتنة بل ربما يكون في بقاء المقتص منه فوائد ككونه عالماً ناشراً لأحكام الدين (وان دواعي البشر متفاوتة فلكل ان يراعي جهة فيحصل الاختلاف بينهم) كما هو مشاهد من وضع الدول الكفرة قوانين متخالفة بحسب اغراضهم فصار هذا سبباً لعدم انتظام الدنيا ودوام الحروب، فإذا كان الأمر كذلك (فاحتاجوا في معادهم ومعاشهم إلى معلم) من الله يرشدهم إلى ما يسهل عليهم امر معاشهم ومعادهم ويخرجوا به عن الحيرة والمخالفات، ولا بد ان يكون هو بحيث يمكنه اخذ الأحكام من الله وتبليغها لهم (فحسن ان يكون معلم) من الله (يصل في التزكية والصفاء إلى حد تنفك مجرداته

عن اسارة الظلمات والشهوات فيكون له جناح لاهوتي)
حاصل بهذه التزكية (يأخذ به الأحكام منه تعالى) ويتقدر
ان يرى الملك ويشافهه بها(وجناح ناسوتي به يبلغها الناس)اذ
لولا ذلك لكان من السكارى بمشاهدة التجليات ومن
مجانين عشق الله، فلا يكون له صحو حتى يبلغ (مع كونه من
جنسهم، اذ لا انس بين غير متجانسين) بل يفر الشخص من
غير جنسه فكيف يتم امر التبليغ (ولو كلف كل احد بلوغ
تلك المرتبة) لم يقدر احد على المكاسب والمتاجر وغيرها
فحينئذ (اختل امر المعاش و) بسببه (اختل امر المعاد فيحسن ان
يربّي الله بعض البشر بحيث يصل تلك المرتبة ويجعله وسيلة
في تبليغ الأحكام فثبت عند العقل إمكان الارسال) للرسل
(وحسن وقوعه) بهذا الدليل العقلي، لكن لا يثبت وقوعها
لأحد ولا لشخص بخصوصه بالدليل العقلي بل طريقه ما
ذكرنا بقولنا (فإذا كان شخص موصوفاً بمحاسن الأخلاق)
الظاهرة والباطنة (مصروفاً عن قبائح الصفات) كذلك
(وادعى الرسالة وصدر منه المعجزة او صدقه من يثبت

رسالته فهو نبي) وغيره ليس نبياً (فالبعثة لطف منه تعالى
 وفضل) محض، لا واجب عليه كما زعمه المعتزلة والروافض
 (يتضمن مصالح كثيرة) لا انه ممتنع او عبث كما زعمه
 الفلاسفة، فالأول افراط، والثاني تفريط وما ذكر اقتصاد،
 وخير الأمور أوسطها (كمعاضة العقل ومعاونته) فيما لا
 يعلمه (ورفع الاحتمال) فيما يشك فيه (وبيان المبهم وغير ذلك
 من امور المعاش والمعاد) كما هو ظاهر لمن تأمل في دقائق
 الشريعة ودقق في حقائقها (يعرفها) اي يعلم هذه البعثة الخاصة
 (المبعوث اليه) اما (بنصب الأدلة من المعجزة) الصادرة من قبل
 نفسه او ممن صدقه (أو بخلق العلم الضروري) بلا اعتماد
 على دليل (كما في مثل سيدنا ابي بكر الصديق عليه السلام)
 ولما امكن ان يقال فكفى رسول واحد اشرنا إلى الرد بقولنا
 (ولا اختلاف بعض الأحكام باختلاف الأشخاص او
 الأحوال او الأزمنة او الأمكنة، وإمكان تحريف الأديان بل
 وقوعه) اما بإسقاط اتباع الأنبياء بعضاً من الأحكام وإبداله
 بغيره، او اخفائه والزيادة عليه، (حسن تعدد الرسل ترى) اي

واحداً بعد آخر (او في زمان) ولما امكن ان يقال فحيث صحت
ان يبعث نبي بعد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فلم
يحسن ختم الرسالة به اشرنا إلى الجواب بقولنا (ولجمع
الشريعة المحمدية صلى الله عليه وسلم في كل مسألة) تتصور
(ما يليق بكل شخص في كل حال و) كل (زمان ومكان
بحيث لا يشذ عنها شيء) كما قال تعالى «ولا رطب ولا
يابس الا في كتاب مبين» ١- (كما في الصلاة قياماً وقعوداً أو
جنباً إشارة وعملاً، وكما في القصاص والعفو والدية حسن
ختم الرسالة به صلى الله عليه وسلم) وتحقيق ذلك ان فائدة
ارسال الرسل اما بيان حكم لم يذكر او تبديله او الزيادة عليه
او بيان المحرف عن غيره او سد باب التحريف او سد باب
التأويلات الزائفة او سد باب زيادة في الحكم والشريعة
الإسلامية كافية في ذلك اما الثلاثة الأول فلأنها في كل
مسألة لم تبق احتمالاً يمكن وقوعه إلى قيام الساعة مثلاً
الصلاة اما تفعل قياماً او قعوداً او على جنب او إشارة، او لا

تفعل اصلاً، ولا احتمال غير هذه وكل منها مذكور في
الشرعية حيث ذكر فيها أنّها تفعل بأحد هذه الأنحاء وان
تركها أحد فهو تحت مشيئة الله ان شاء عذبه وان شاء غفر
له، ومن قتل شخصاً فإما ان يقتص منه او يعفى عنه او يؤخذ
منه الدية أو بدلها ولو قليلاً أو لا يفعل شيئاً من ذلك فهو تحت
المشيئة، والتملك اما تملك عين بلا لفظ وعوض كالهدية
واعطاء الفقير الشيء، او منفعة كذلك، كالعارية الفاسدة،
والانتفاع بمال من يظن رضاه او تملك عين بعوض بلا لفظ
كالمعاطاة او معه كالبيع او بلا عوض مع لفظ كالنذر او منفعة
بعوض بلفظ أو لا كالإجارة فاسدة او صحيحة او تملك
بضع بلا لفظ وعوض كاهداء الجارية لشخص او مع عوض
بلا لفظ كمعاطاتها او تملك بضع مع عوض كالنكاح بمهر او
بدونه كنكاح المفوضة، فلم يبق احتمال، والنكاح اما يجري
بلفظ النكاح او مثل الهبة والنذر اما بشاهدين وولي كما هو
مذهب الشافعي، او بدون ولي كما هو مذهب ابي حنيفة او
بدون الشاهدين كما هو مذهب مالك او بدون ولي وشاهد

كما هو مذهب داود على كل منهم السلام، فلم يبق احتمال
 إلا وهو مذكور في الشريعة، وجميع ما قاله هؤلاء الأئمة
 رضوان الله عليهم أجمعين منها يجوز الأخذ بكل منها في
 محله، ولولا هذا الاختلاف لم تكن الشريعة جامعة مثلاً: لو
 سجن رجل مسلم وامرأة مسلمة في بلاد الكفرة وعلما انهما
 يدومان في السجن ولم يكن ولي ولا رجل مسلم يكون
 شاهداً وهما بشران لهما قوة شهوانية لا يقدران على
 إمساك نفسيهما، فلهما ان يأخذا بقول الإمام داود عليه
 السلام، ومن ثمة قال: «اختلاف امتي رحمة»، ومن اراد
 تحقيق الحق فليراجع رسالتنا في بيان حقيقة النسخ، وكون
 سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ختم الرسل على كل
 منهم السلام، وأما تكفلها بسد باب التحريف وباب الزيادة
 وبيان المحرف فلأن القرآن العظيم هو اساس الدين وهو
 لكمال بلاغته لا يقتدر احد ان يحرفه ولأنه جرت عادة الله
 بأنه يجعل القرآن محفوظاً في صدر جمع كثير ازيد من عدد
 التواتر في كل زمان ويجعله الأحاديث وأقوال العلماء من

الفقهاء والمحدثين والمفسرين المبينين لحقائق الشريعة في كل زمان محفوظة في نسخ كثيرة جدا حتى توجد في كل قرية صغيرة نسخ ازيد من عدد التواتر، فلو حرفها احد يعلم فوراً التحريف بالمقابلة لما في الصدور او الكتب واما تكفلها بسد باب التأويلات الزائفة فلأنه جرت عادة الله بان يجعل في كل زمان علماء ظاهرين على الحق كما قال صلى الله عليه وسلم «لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله» فهم يدافعون عن التأويلات؛ وإلى جميع ما ذكرنا اشار الله بقوله: «وانّا له لحافظون»^١، فالشريعة المحمدية صلى الله عليه وسلم كما انها جامعة لجميع الشرائع السابقة زائدة عليها ايضاً ببيان ما يمكن ان يتصور إلى قيام الساعة، والعلماء الراسخون الموجودون إلى قيام الساعة من الأولياء والعلماء حافظون لها عن التأويلات الزائفة، وهذا سرّ ما اشتهر: «العلماء ورثة الأنبياء» و«علماء امتي كأنبياء بني اسرائيل»، فلم تبق حاجة إلى بعثة الرسل، وحسن ختم الرسالة

به صلى الله عليه وسلم، وقد اخبر به الصادق الثابت رسالته
 بالمعجزات فكان حقاً، وسيأتي ما له تعلق بذاك في حقيقة
 النسخ ان شاء الله تعالى. (ولا تنحصر فائدة الرسالة في
 التكليف حتى يتجه) ما قاله الكفرة المنكرون للرسالة (انه
 مشقة لا فائدة فيه للعبد) حتى ينتفع به (والرب متعال عنها
 فإن فوائده اكثر من ان تحصى كما ذكرنا على ان
 التكليف، وإن كان فيه مشقة) قليلة (لكنه سبب للقرب منه
 تعالى) والدخول في عالم القدس والملكوت (وهو) نفع (غالب
 على كل مشقة ثم خارق العادة) يجب ان يكون بلا أسباب
 ظاهرة عادية فخرج السحر وهو (ان صدر عن النبي) عن
 داخل على السبب اي بسببه سواء كان هو الفاعل ام لا
 فدخل فيه ولادته صلى الله عليه وسلم مختوناً وبلا خلل،
 وخمود نار فارس وسائر الارهاصات (قبل نبوته فارهاص)
 لأنه تأسيس لبنيان نبوته (او بعدها فمعجزة قارنها التحدي)
 اي طلب المعارضة مع عدم معارضة (ام لا، وقد تخص
 بالأولى او) صدر (عن ولي فكرامة، او صالح فمعونة او) عن

(فاسق او كافر على وفق ارادتهما فاستدراج، أو لا على وفقها فإهانة) كما في مسيلمة الكذاب قال له اعور ان كنت نبياً فصحح عيني فمس عينه العمياء لتبصر فإذا عميت عينه الصحيحة ايضاً... قال المنكرون لا تثبت الرسالة بالمعجزة لاحتمال ان تكون من غير الله او منه لا لغرض بيان صدقه، فلو ثبت كونها من الله دار، والجواب قولنا: (ووجه دلالة المعجزة على الرسالة انها) في مجاري العادات (بمنزلة صريح التصديق، كمن يقول الدليل على اني رسول هذا الملك) انه مع جلالته يخرق عادته بطلبي مثل (ان يقوم عن سريره ثلاث مرات بإشارتي ففعل) الملك هذا بإشارته (اذ يحصل عادة به العلم الضروري، فلا يقدر فيه الاحتمالات العقلية كأن لا يكون ذلك من الله بل لخاصية فيه) كعلمه بالسحر (او لاطلاع منه على خاصية في بعض الأجسام؛ او موضع فلكي، او يكون من جن او شيطان) قرين له (او ابتداء عادة، او متروك المعارضة، ولو لمانع، أو لا لغرض التصديق إلى غير ذلك من الاحتمالات، على ان الكلام فيمن ثبت

صدقه بالمعجزة مع فرط الاهتمام في رده وقوي هو يوما
 فيوماً تحقيقاً لسر «وأمّا ما ينفع الناس فيمكث في الأرض» ١-
 فلا دور) ولما امكن ان يتوهم كافر ويقول فلو كانت الشريعة
 المحمدية الجامعة بزعمكم في أول زمان البشرية لم تكن
 حاجة إلى كثرة الرسل اشرنا إلى الجواب بقولنا (ثم) ان الله
 جرت عادته بأن يجعل ابتداء كل شيء ضعيفاً ثم يقويه شيئاً
 فشيئاً إلى ان يبلغه الكمال ثم ينقصه شيئاً فشيئاً إلى ان يعدمه
 (كما ان للبشر ولادة وصباً وشباباً وسن كمال وسن
 وقوف وسن هبوط) ثم يعدم وكما ان النبات ضعيف أولاً ثم
 ينمو شيئاً فشيئاً حتى يكمل ثم يتناقص تدريجاً إلى حال
 اليبوسة (كذلك الزمان) له ولادة وصبا كما في أول زمان
 سيدنا آدم عليه السلام إلى زمان سيدنا محمد صلى الله عليه
 وسلم وسن كمال كما في زمانه صلى الله عليه وسلم وسن
 وقوف كما في زمان رحلته، وسن هبوط كما في ما بعد
 رحلته (ومن ثمة) اي من تلك العادة المثلثة بالبشر في المتن

(كان أولاً النبوة ثم الرسالة ثم أولوا العزيمة ثم ختم الرسالة ثم) شرع في التناقص شيئاً فشيئاً بحيث حصل (الاجتهاد المطلق المستقل، ثم المستقل المقيد) وهو ان يقتدر على مخالفة الأول في المسائل، لكن لا يمكنه ان يخرج من قواعده (ثم الاجتهاد في المذهب ثم) الاجتهاد (في الفتيا ثم يحصل) في آخر الزمان (التقليد الصرف ثم الكفر المحض) بأن تجيء ريح قبيل قيام الساعة فتدخل انف كل مؤمن فيحصل لهم الزكام فيموتون معاً ثم ينفخ في الصور كما ورد في الأحاديث وبينه الشيخ ابن حجر رضي الله عنه في الفتاوي الخاتمة فاندفع التعارض بين حديث «لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله»، وبين حديث «لا تقام القيامة ما بقي على الأرض مؤمن» (ثم يعدم العالم).

فصل

(سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة وظهر المعجزة) وكل من هو كذلك فهو صادق (لأنه أتى بالقرآن)

الباقي إلى يوم القيامة (المعجز) بأقل سورة منه ومثلها ثلاث
 آيات وأما ما يحكيه الله عن غيره من الأنبياء أو غيرهم
 مشتملاً على أكثر من ثلاث آيات فهو من الله أو خبر ما قاله
 غيره يدل على ذلك انه يحكيه تارة مثلاً بلفظ وأخرى بآخر،
 ويحتمل ان يقال ان اعجازه بكل القرآن أو بعشر سورٍ بالنظر
 إلى جميع البشر وثلاث آيات بالنظر إلى غير الأنبياء، وفي
 الدنيا (بفصاحته) الكائنة لثلاثة امور (لأسلوبه وغرابتة) اي
 كونه غريباً لا نظير له يدانيه فضلاً عن ان يساويه (واشتماله
 على حكم ومصالح) متحققاً ومصاحباً (مع كونه) اي سيدنا
 محمد صلى الله عليه وسلم (أمياً) لم يقرأ ولم يكتب، فمع
 حال من الضمير المجرور في المواضع الثلاثة، لا حال من
 فاعل «أتى» حتى يتوهم الفصل بين المعجز ومفعوله بأجنبي،
 فهو إشارة إلى ان اتيان الأمي بالقرآن انما يكون معجزة
 للأوصاف الثلاثة (لم يحشر) ولم يجتمع (علماء دين) من
 الأديان السابقة (ولم يجالسهم قدراً يبلغ بها هذه المرتبة، بل
 لم ينقل مجالسته لهم أصلاً بلغاء العرب) مفعول المعجز (مع

كثرتهم وشهرتهم بالعصية) الجاهلية في معارضته (وتهالكهم
 في طريق رده وكمال حذاقتهم) في الفصاحة (و) مع ذلك
 (لم) يقتدروا أن (يطعنوا فيه) بوجه (بل نسبوه لكمال حسنه
 وبلاغته إلى السحر كما هو دأب المتعجب من الشيء)
 حيث يقول هو سحر، فدل ذلك على أن القرآن تنزيل من
 لدن حكيم عليم. ثم اختلف في اعجاز القرآن فقال بعض
 أهل السنة: لبلاغته، وقال بعضهم: لأسلوبه، وقال
 بعضهم: لمجموع الأمرين، وقالت المعتزلة: للصرفة، أي لأن الله
 صرف قوى المعاندين عن معارضته مع أنه كان يمكنهم ذلك
 والحق الثالث كما قلنا: (وكل ذلك لبلوغه الدرجة القصوى
 من البلاغة) فيكون علة اعجازه مجموع الأمرين، لا مجرد
 البلاغة، ولا لأسلوبه فقط، وإلا أمكن معارضته (ولا لعدم تأتي
 المعارضة مع سهولتها، فبطل القول بالصرفة على أنه لو كان
 بها لكان وروده غير افصح ابلغ فيها) أي في الصرفة لأن
 صرف القوى عن معارضة غير الفصيح أشد اعجازاً (ولأنه)
 عطف على قوله لأنه أتى (اخبر عن المغيبات الماضية كقصص

موسى عليه السلام و) عن المغيبات (المستقبلة، مثل «وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها» ١.، «ألم * غلبت الروم» ٢.، «سيهزم الجمع» ٣.، «لتدخلنَّ المسجد الحرام» ٤.، «والخلافة بعدي ثلاثون سنة»، إلى غير ذلك مما لا يعد) من الأخبار بالغيب، فدل ذلك على أنَّ له صلى الله عليه وسلم قلباً يأخذ المغيبات من عالم القدس وكل من هو كذلك صادق (ولأنه ظهرت منه أمور خارقة للعادة القدر المشترك منها) وهو أنَّه صدر منه الخارق (متواتراً، وإن كان تفاصيل بعضها آحاداً) وذلك كافٍ في التواتر، كما أن جود حاتم متواتر مع أن تفاصيل مواهبه آحاد وفاقاً، وتلك الخوارق (كولادته مختوناً مسروراً) أي مقطوعاً موضع الختان منه وسرته (مع خاتم النبوة بين كتفيه ورؤيته من خلفه كمن أمامه وكونه صلى الله عليه وسلم في غاية من صفات الكمال و) كونه (مستجاب الدعوة، وكخروج الأصنام وسقوط شرف قصور الأكاسرة) حين

١- الفتح ٢٠.

٢- الروم ٢١.

٣- القمر ٤٥.

٤- الفتح ٢٧.

ولادته (واخلال السحاب عليه) قبل النبوة وبعدها (وشق القمر) وعليه قوله تعالى: «اقتربت الساعة وانشق القمر»^{١-١}، فلا حاجة إلى تأويله بانشقاقه في القيامة كما زعمه بعض العصرين لزعمه أنه لو تحقق في زمانه لعلمه الكفرة وكتبوه في كتب تواريخهم، وهو مردود، أما أولاً فلأنه تقرر في الهيئة اختلاف بقاع الأرض في رؤية القمر ففي ليلة واحدة يكون حاله في بعضها محاقاً، وفي آخر هلالاً وفي آخر بدرًا إلى غير ذلك، ففي هذه الليلة كان المحاق في بلاد الكفرة. وأما ثانياً، فلأن المؤرخين من الكفرة كانوا معاندين له صلى الله عليه وسلم جداً فلم يكتبوه في كتبهم عداوة له صلى الله عليه وسلم. وأما ثالثاً، فيمكن أنهم كتبوه ومن بعدهم شطبوا عليه ومحوه. وأما رابعاً، فقد جاءت جريدة فيها ان بعض اهل الصين هدم قصرًا مشيداً ليعمره ثانياً فوجد في جداره لوحاً مكتوباً فيه انه بُني هذا القصر في سنة شق فيه القمر (إلى غير ذلك مما هو معلوم في) كتب (السير ومن الاقناعات) الدالة

على كونه خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم وعليهم (لكل
منصف ما اجتمع فيه من الكمالات وما اشتملت عليه
شريعته في كل باب وظهورها) اي غلبة شريعته (على سائر
الأديان) بحيث ترك المهديون من احبار كل دين أديانهم إلى
دينهم (مع يتمه وكونه أمياً بين الأميين وقلة الأعوان وكثرة
الأعداء) فصدور تلك الكمالات والحكم والارشاد من يتيم
امي بين اعراب جلف اصدق دليل على انه متعلم من الله
خليفة له (وغاية شبهة المنكرين الطعن في النسخ مطلقاً
وخصوصاً لدين موسى عليه السلام اما الأول) أي النسخ
مطلقاً فباطل عندهم (فلأنه ان لم يكن النسخ لمصلحة فعبث
او) كان (لمصلحة) لكن (جهلها) الله تعالى (عند شرع المنسوخ
فجهل، او علمها وأهملها أولاً ثم رأى رعايتها ثانياً فبخل)
من حيث الإهمال الأولى (وبدء) من حيث رعايتها ثانياً (ولأن
الحكم) المنسوخ (ان كان موقفاً فلا نسخ او مؤبداً فتناقض
او مرسل) عطف على قوله «ان كان» اي لأن الحكم اما
مرسل (معلوم استمراره له) تعالى (فلا ينسخ او) مرسل (إلى

غاية فلا نسخ، والجواب) عن الأول منع الحصر فيما ذكره
المستدل بأن كان مصلحة للمنسوخ وقت تشريعه، وتجددت
مصلحة أخرى تقتضي النسخ، وحاصله (تجدد المصالح
بحسب الأزمان والأحوال والأشخاص والأمكنة) مثلاً
كانت النفوس البشرية في زمان سيدنا موسى عليه السلام أعز
من الأموال الدنيوية مطلقاً، وانعكس الأمر في زمان سيدنا
عيسى عليه السلام واستوى الأمران كل بالنظر إلى صنف
في زمان سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فكان القصاص
المحض زاجراً عن القتل العدواني أولاً، واخذ الدية
ثانياً، واستويا ثالثاً، وعلم الله كل ذلك في الأزل فشرع
القصاص فقط في زمان سيدنا موسى عليه السلام، والدية في
زمان سيدنا عيسى عليه السلام، وجعل الحكم شاملاً
للقصاص والدية والعفو مطلقاً أو عن بعض الدية في شرعنا
(و) الجواب عن الثاني والثالث (بأنه) أي الحكم المنسوخ
(مؤقت في علمه) ومن لازمه أنه مرسل إلى غاية ولا نسخ
في الحقيقة حينئذ بل (النسخ حسب الظاهر والتحقيق) ان

صور جميع الأشياء واجبة او ممكنة او ممتنعة جزئية او كلية موجودة في علم الله وفق ما مرّ في المتن وفصل في الشرع فعلى هذا جميع الشرائع مكتوبة في علمه تعالى ومقضية بإرادته لكن على وجه كون كل في وقته نظير ذلك، ولله المثل الأعلى، ان سلطاناً حاذقاً يعلم صلاح كل ناحية من نواحي مملكته في كل يوم وشهر وسنة ويكتب ذلك في دفتره الخاص ويطلع على ذلك بعض وزرائه، وقد لا يطلع عليه احد غيره مثلاً علم ان الصلاح في الناحية الفلانية إلى ثلاثة اشهر الإنعام عليهم وفي ثلاثة اشهر آخر قتل بعضهم وتسجين بعضهم والإنعام على بعضهم وفي ثلاثة اشهر آخر العفو عنهم فيرسل اميراً بالنظر في الثلاثة الأولى ويأمره بإنعام فيظن هو والرعايا ان هذا أبدي، ثم يرسل اميراً آخر بأحكام الثلاثة الثانية، او يأمر الأمير الأول بها ثم في الثالثة يرسل ثالثاً بأحكامها أو يأمر الأول أو الثاني بها فيظن الجاهلون ان السلطان كان جاهلاً او حصل له البداء، مع ان السلطان علم حال كل شخص وزمان ومكان وحال كذلك قدر الله في

الأزل انه إذا جاء الزمان الفلاني يرسل موسى بحسب
اقتضاء إرادته تعالى وفق ما يليق بزمانه بأحكام كذا وكذا،
ويرسل إلى زمان كذا رسلاً لتجديد عين هذه الأحكام
وتوضيحها فإذا جاء الوقت الفلاني يرسل عيسى طبق اللائق
بزمانه بأحكام كذا وكذا، وإذا جاء الزمان الفلاني يرسل
محمداً مؤيداً لجميع الشرائع، آتياً بأحكام لائقة بجميع الأزمان
والأحوال والأشخاص والأمكنة ويؤيد في كل عهد أولياء
وعلماء يجددونها فعلم (ان النسخ أزلي بحسب التعلق
المعنوي وأنه وان جاز) اي النسخ (في كل شيء من الأصول
والفروع اجتماعاً) بأن ينسخ كلها معاً (وافتراقاً) بأن ينسخ
بعضها (إلا أنه لم يقع في الأصول مطلقاً ولا في) احكام
(فرعية لا تختلف اصلاً بحسب شيء من الأحوال او
الأشخاص او الأزمان او الأمكنة) كحسن العدل وقبح
الظلم، ووقع في بعض من غيرها اما بتغييره كتبديل رعاية
الشرف السبب بشرف الجمعة، او بالزيادة عليه بحيث لا
يبقى احتمال كما في القصاص والدية والعفو، فعلم ان معنى

نسخ دين الإسلام للأديان السابقة بيان أن جميعها كانت حقة وذات حكم ومصالح، لكن يجب على الناس ان ينقادوا لما لم يتغير اصلاً كالأصول وبعض الفروع من حيث انقياد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بها وبيان ان بعضاً من فروعها كانت ناقصة بالنظر إلى ما سيأتي من الأزمان وان كانت تامة بالنسبة إلى السابق مع توضيح مجملها وزيادات أخر يحتاج الناس اليها، وهذا معنى الآيات الدالة على ان القرآن مصدق للشرائع السابقة، فالشريعة المحمدية عين الشرائع النوحية والموسوية والعيسوية والداوودية وغيرها مع زيادات بحيث لم تبق حاجة في شيء من الأحكام فمن قال ان النسخ رفع الحكم شرعي بشرعي راعى ظاهر الأمر، ومن قال بيان لانتهاء امد الفعل اراد بالفعل الفعل المفروض وراعى جانب علم الله مثلاً قوله تعالى: «واعرض عن المشركين»^١ - مطلق بحسب الظاهر ومقيد بورود ناسخه في علم الله، والألزم جهل الله تعالى، فالنزاع بينهما لفظي، نعم لو أريد بالفعل المحقق كان

النزاع معنوياً لجواز النسخ قبل التمكن من الفعل المحقق على الأول دون الثاني لكن التحقيق ما ذكرنا وبه تندفع جميع الشبه على أنها منقوضة بأنه ان لم تكن الأحكام التي اتى بها سيدنا موسى عليه السلام لمصلحة فعبث، او كانت لمصلحة جهلها عند شرع من قبله فجهل، او علمها وأهملها أولاً ثم رأى رعايتها ثانياً فبخل وبداء ولأن حكم من قبله ان كان موقتا فلا نسخ، او مؤبداً فتناقض، بل تنقض بجميع وقائع العالم، مثلاً: يقال ان لم يكن خلق فرعون لمصلحة فعبث، او لمصلحة جهلها قبل خلقه فجهل، او علمها وأهملها أولاً ثم رأى رعايتها ثانياً فبخل وبداء (واما الثاني) اي بطلان النسخ لخصوص دين سيدنا موسى عليه السلام (فلقوله: تمسكوا بالسبب ابدأ وهذه شريعة مؤبدة، والجواب: ان هذا افتراء) من اليهود (ولو سلم فآحاد) لا متواتر فغايبته ان يفيد الظن (اذ قطع بختصر عرق اليهود بحيث لم يبق حينئذ منهم عدد التواتر فلا يعارض القطع) ولو سلم فلا عبرة بالظن في العقلية (ولو سلم) أنه متواتر قطعي (فمؤول بطول الزمان

ثم النص) من الكتاب والسنة (دال على أنه صلى الله عليه وسلم مبعوث إلى كافة الخلق كقوله تعالى: «تبارك الذي نزل الفرقان على عبده (ليكون للعالمين نذيراً»^١، وكما في صحيح مسلم بعثت إلى الخلق كافة، وتخصيص بعثته بالثقلين ودعوى الإجماع عليه) كما قاله البيضاوي وغيره (ممنوعتان كما قاله المحققون كالسبكي) في كتاب حافل (وابن حجر) في الفتاوي الخاتمة على أن الإجماع إنما هو على أنه مبعوث إلى الثقلين، لا إلى الإنس خاصة، ولا مع رعاية قيد فقط (ولا نبي بعده ولا تنسخ شريعته) إذ لا حاجة إلى ذلك لجمع شريعته جميع الاحتمالات إلى قيام الساعة كما مر مفصلاً (وانعقد الإجماع على أنه صلى الله عليه وسلم خير الأنبياء وأفضلهم على كل منهم السلام) والمراد بالخيرية والأفضلية هنا وفي جميع ما سيأتي كثرة الثواب عند الله وزيادة المحبة أو المحبوبة، ولا تثبت إلا بالدليل السمعي (و) انعقد الإجماع أيضاً (على أن أمته خير الأمم) كما قال تعالى:

«كنتم خير أمة أخرجت للناس»^١ - لكن (بمعنى أنه ما من فرد من افراد الأمم السابقة إلا وفي أمته من هو خير منه لا) بمعنى (ان كلا منهم) اي من امته (خير من كل منهم، واجمع العرفاء ومحققو المتكلمين والمفسرين والفقهاء والمحدثين على ان كل نبي كان خليفة من خلفائه و) كان (شرعه) اي شرع كل نبي (شعبة من شرعه ومن ثمة قال: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»)^٢ وكما قال تعالى: «ليكون للعالمين نذيراً»^٢، وقال: بعثت إلى الخلق كافة، وإليه اُشار في الهمزية بقوله: انما مثلوا صفاتك للناس كما مثل النجوم الماء، وفي البردة بقوله: وكلهم من رسول الله ملتمس، إلى قوله: وكل آي اتى الرسل الكرام بها فإنما اتصلت من نوره بهم، (وثبت ان سيدنا موسى عليه السلام لما طالع اللوح المحفوظ ورأى قدر أمته تمنى ان يكون منهم، فنودي أنك منهم ولكونه حين خلق بدنه على شعبة من شرعه، وكون كل نبي على شعبة اخرى قال تعالى: «لكل جعلنا منكم شرعة

١- آل عمران ١١٠.

٢- الفرقان ١.

ومنهاجاً» ١٠٠، و) قال تعالى ((ثم جعلناك على شريعة من الأمر» ٢٠٠) اذ الخطاب لبذنه (كما مرّ انّ الإشارة بأنّا وهو وانت للهيكّل لكن تارة باعتبار بذنه واخرى باعتبار روحه) الى غير ذلك فليراجع (ودل الكتاب على معراجّه الى المسجد الأقصى) لم نقل على إسرائه مع انه الموافق للآية إشارة إلى ان المراد بالإسراء السير به صلى الله عليه وسلم في الليل على طريقة العروج والارتفاع (فإنكاره كفر و) دل (إجماع القرن الثاني على انه في اليقظة) لا في المنام (وبالجسد) لا بالروح فقط او النفس الإنسانية المادية فقط، وما روي عن سيدتنا عائشة وغيرها رضوان الله عنهم اجمعين من انه ما فقد جسم محمد صلى الله عليه وسلم فمؤول بأنّه ما انقطع روحه عن جسمه حتى يفقد جسمه ويصير في حكم الموتى بل عرج جسمه مع روحه فما ذكرته بمنزلة الدليل على عروج جسده او هو محمول على مرة اخرى غير ما تحقّق له في مكة اذ لم يتزوج حينئذ بسيدتنا عائشة رضي الله

١- المائدة ٤٨.

٢- الجاثية ١٨.

عنها، وهنا دقيقة أخرى يعرفها العرفاء ولم يكن لهم اذن في افشائها لأنها مما تنكرها اذهان القاصرين ونحن نشير إليها ولا نخاف لومة لائم، فنقول: قد تكابر جسده الشريف بحيث صار مثل عالم المشاهدة فكان محدب العرش محدب جسده ومركز العالم موضع قدمه، وتكابرت نفسه المطمئنة فصارت كرة كبيرة بحيث بلغ محدبها إلى آخر دائرة الحقيقة الحمديدية صلى الله عليه وسلم وتكابر روحه المجرد بحيث ملأ جميع دوائر سير الأنبياء، لكن هذا التكابر ليس من جنس ما نراه من التكابر بل لا يعلم حقيقته إلا الله، وهو صلى الله عليه وسلم نعم قد يقع انمؤذج تكابر نفسه وروحه للمقربين بل لخواصهم، وأما تكابر جسمه فلم يثبت انمؤذجه لنبي ولا يمكن لولي في الدنيا، ومن ادعاه من الأولياء لنفسه فهو مشتبه، اذ لما تتكابر نفسه الجسمانية بحيث وصلت إلى العرش يذهل عن جسمه ويظن أنه تكابر ايضاً، والحاصل ان هذا التكابر الجسماني خاص به صلى الله عليه وسلم وكذا تكابر النفس بحيث تتجاوز عن العرش خاص به صلى الله عليه وسلم

فمعنى ما فقد جسم محمد انه كان مع بقاءه في محله واصلاً إلى ما شاء الله وهذا معنى قوله تعالى «ثم دنا فتدلى * فكان قاب قوسين أو أدنى»^١، اذ التدلي بقاء الشيء في السافل مع ارتباطه بالعلو، كما في تعليق الدلو في البئر والقوسان بدنه ونفسه وأدنى روحه صلى الله عليه وسلم؛ فكما انه صلى الله عليه وسلم منشأ خلق العالم كله صار مثل العالم في هذه الليلة المباركة، وإليه الإشارة بقوله «سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله»^٢، اذ المراد بالمسجد الأقصى حقيقة الكعبة التي في عالم الأمر، ولا ينافي هذا ما ثبت بالأحاديث الصحيحة من عروجه صلى الله عليه وسلم بالرفوف وفتح الملائكة ابواب السموات له باباً بعد آخر لأنه كان قبل التكابر، او في ضمنه بصورة مثالية ليطلع عليها الملائكة، وشرح الله الآن صدري لاحتمال العروج الجسماني للحقيقة النفساني فيما فوق العرش، ويدل له بالنسبة إلى الدائرة الأولى الامرية قوله

١- النجم ٨/٩.

٢- الاسراء ١.

تعالى: «ارجعي إلى ربك» ١-، فإن السير إلى الله ينتهي في آخر تلك الدائرة، ويدل له ما اجمع عليه في العرفان من ان للنفس ترقيات غير متناهية وان مدار الترقى التعادل في الخروج والنزول، وأنه كلما ازداد الترقى ازدادت سعة ما بين المهبط والمعرج، والله قادر على ان يجعل المادي في حكم المجرد، او ان يوسع دائرة عالم المشاهدة بالنسبة إلى اللطائف المادية إلى ابد الآباد وتكون تحت دوائر الأمرية المتسعة كذلك ايضاً، وان كنت جريت فيما مرّ من هذا الكتاب وغيره على أنه لا يتسع دائرة عالم المشاهدة، وان وفقني الله تعالى احقق هذا. (و) دلّ (الخبر المستفيض على أنه إلى السماء و) دلّ (خبر الواحد الذي هو من المقبولات إلى الجنة والعرش وإنكارهما) اي إنكار إسرائئه إلى السماء وإلى الجنة والعرش (ابتداع) وغرور (و) دلّ خبر الواحد على أنه اسري به (إلى عالم الأمر وإنكار ذلك جهل فقط) لا كفر ولا ابتداع (ثم من شرائط النبوة) بحسب عادة الله والاستقراء (كمال العقل والسلامة

عن كل ما ينفر عنه الطباع السليمة) كالجنون والجذام، واما ايضاض عين سيدنا يعقوب على نبينا وعليه الصلاة والسلام لم يكن عمى في الحقيقة، بل كان مرضاً من الحزن فارتد بصيراً اي صحيحاً من المرض (او يخل بالمرودة او) يخل (بحكمة البعثة واختار بل الحق ان الأنبياء عليهم السلام معصومون عن الكبائر والصغائر مطلقاً) اي صغائر الخسة كالتطيف بتمرة وسرقة لقمة او غيرها (ولو سهواً او) ولو (قبل النبوة) فهم لم يصدر عنهم صغيرة ولا كبيرة، لا عمداً ولا سهواً منذ ولدوا إلى ان ارتحلوا، وما يحكى عنهم من العصيان مؤول بما قاله المحققون مثلاً قوله تعالى: «فعضى آدم ربه» ١-، محمول على العصيان الصوري، وتحقيقه انه دل قوله تعالى: «انا عرضنا الأمانة على السموات» الآية ٢-، كما قاله المحققون على ان الله تعالى عرض التكاليف على كل نوع وبين لهم ما يعترهم من المشاق والشدائد ثم ما يحصل لهم من اللذائذ الروحانية والجسمانية الأبدية ان اطاعوا، ومن

١- طه ١٢١.

٢- الاحزاب ٧٢.

الآلام كذلك ان عصوا، فأشفق كل منها وأبى ان يحملها وحملها الإنسان، ودل قوله تعالى: «إني جاعل في الأرض خليفة» ١- إلى آخر آيات من البقرة أنه تعالى قبل أمره سيدنا آدم بدخول الجنة أراد ان يهبطه إلى الأرض منها، فيستفاد من ذلك ان آدم حملها غافلاً من أنه يهبطه إلى الأرض، وزعم انه يبقى في الجنة فحملها بهذا الشرط فأمره ان يدخل الجنة ونهاه صورة عن الأكل من الشجرة مع أنه أراد ان يأكل منها، والسرف في ذلك امور: الأول أنه كما ان ناحية من نواحي مملكة يصعب إدارة أمورها على الأمراء فيأمر الملك كلهم بالسير إليها فيأبى كل ويعتذر، فيمكر الملك بواحد منهم يعلم أنه حقيق بها، فيأمره ان ياتر في ناحية يهواها وينهاه صورة عن شيء يعلم أنه يفعل لا محالة ليجعل ذلك وسيلة لتبعيده إلى الناحية الصعبة، وامارته فيها كذلك امر الله سيدنا آدم عليه السلام ان يدخل الجنة ليأكل من الشجرة فيهبطه إلى الأرض. الثاني، أنه جرت عادة الله بأن لا يجعل أحداً نبياً أو

ولياً إلا بعد ان يعتبره ويبعثه ويجاوز به الصراط ويدخله الجنة، فيشرب من ماء الكوثر ليتصفى جسده كاملاً ويصير باقياً بالله فلذلك امره ان يدخل الجنة؛ الثالث، انه كان في ظهره ذرات جميع البشر فأراد الله ان تصل روائح الجنة إلى تلك الذرات لتتقوى ذرات أوليائه وتنقطع معاذير ذرات أعدائه انقطاعاً كاملاً؛ الرابع، ان نعيم الجنان كلها غير هذه الشجرة يقوى بها مجردات البشر ومادياته غير روحه الحيواني، وروحه الحيواني يتقوى بالأكل من تلك الشجرة، فأراد ان يأكل منها ويصل إلى الذرات التي في ظهره ليستحكم أمر خلافته؛ الخامس: اراد ان يظهر مزيد عداوة الشيطان للبشر، ومن ثمة تراه تعالى يكرر الاستدلال بذلك على عداوته؛ السادس، الإشارة إلى ان جنس البشر في حد ذاته وبمقتضى طبعه يهوى اللذائذ الحيوانية؛ السابع، الإشارة إلى ان القرب منه تعالى لا يحصل إلا بالجهاد ومخالفة الشيطان والنفس؛ الثامن، الإشارة إلى ان مدار القرب من الله تعالى التبادل في العروج والهبوط، فإنه يحصل له العروج

أولاً بالجذبة ثم الهبوط ليعرج ثانياً بالسلوك وقبول الشدائد،
 وهكذا يتكرر الهبوط والعروج إلى أبد الآباد كما هو مقرر
 في العرفان ومشاهد لهم، وهناك أمور أخرى لا مجال
 لذكرها، ومن دقق النظر في القرآن والحديث صدق بما
 ذكرناه، فعلم بذلك ان سيدنا آدم عليه السلام وان عصى
 النهي الصوري لكنه امتثل الأمر النفسي بأكله منها ليكون
 اساساً لحكم لا تحصي، واعلم أن همّ البشر الشيء أما همّ
 قصد او همّ طبع، مثلاً: إذا رأيت عسلاً فأنت تشتهي به حسب
 طبعك، بلا اختيار منك، لكن إذا رأيت في تناوله خيراً هممته
 قصداً، وإلا تركته (والعصمة حفظ الله أيّاهم عن همّ غير
 الواجب والمندوب والمباح طبعاً وقصداً لا خاصة تقتضي
 سده) اي سد غير ما ذكر (عنهم) كما زعمته الشيعة (ولا
 عصمة لغير النبي والملك عند غير الشيعة) واما هم فيزعمون
 ان الائمة الاثني عشر على كل منهم السلام معصومون (وانما
 يثبت للولي الحفظ عن هم قصد الكبيرة لا) عن (هم الطبع
 مطلقاً ولا) عن (هم قصد غيرها) اي الكبيرة (فهم يهملون

الصغيرة قصداً وطبعاً بل ربما تصدر عنهم الصغيرة، ولا تنافي ولا يتهم) كما نقله ابن حجر عن ابن عبد السلام وأقره (ومن ثمة يلقب بالحفظ) ل يتميز عن العصمة (نعم يحفظه في ابتداء شبابه لنقصه عن همّ طبعه الكبيرة لئلا يقصدها) ان قيل قال في الجلالين في تفسير قوله تعالى: «ولقد همّت به وهمّ بها لولا ان رأى برهان ربه»^١ ان معناه انه همّ بها قصداً ولولا ان رأى برهان ربه لجامعها، وقال: انه لما أراد ان يجامعها تمثل روح سيدنا يعقوب عليه السلام جسداً فضرب ظهره فخرج المني من جميع أعضائه وهذا يدل على ان سيدنا يوسف عليه السلام لم يكن معصوماً من هذا الهمّ، وايضاً قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى في سورة النساء «انا انزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله» الآية^٢، انه صلى الله عليه وسلم همّ ان يدافع عن سرقة طعمة فنزلت، قلنا: لو فرض انّ ما ذكره مستنداً إلى الحديث وانه صحيح فهو آحاد لا يقاوم ظاهر الآية، أما ما في الجلالين فلأنه

١- يوسف ٢٤.

٢- النساء ١٠٥.

لا قرينة على حذف لجامعها بل الظاهر من كلام النحاة ان يكون المراد: لولا ان رأى برهان ربه لهم بها، ولولا لامتناع جوابه بامتناع تاليه، فيكون المعنى: لكن رأى فلم يهم، بل صرح ابن الحاجب في مختصر الأصول ان المذكور هو الجواب بحسب المعنى والحقيقة والحكم بحذف الجواب رعاية لأمر لفظي، وهذا هو الحق، اذ قولنا زيد مخلد في النار ان كفر صحيح مع انه لو لم تكن الجملة قبل إن جزاء للشرط لاستلزم ان يكون مخلداً، كفر أو لا، وهو باطل، وأما ما في تفسير البيضاوي فلأن الله تعالى قال في آخر هذه القصة: «ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم ان يضلوك وما يضلون إلا انفسهم»^١، وتقديره: لولا فضل الله عليك بأن جعلك نبياً ورحمته بأن جعلك معصوماً لهمت لأنه همّت طائفة الآية، لكن كان الفضل والرحمة فلم يصدر منك هم، فليس ظاهر لهمت جواباً لأن همهم محقق لا ممتنع ومن ثمة اعترف البيضاوي بأن المراد نفي تأثير همهم لا

وجوده، بل هو علة للجواب المحذوف، على انه يمكن ان يقال ان هم سيدنا يوسف كان هم طبع لا قصد وقبل النبوة لا بعدها وان يقال ان سيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم اعتقد ان الدفع عن المسلم في مقابلة الكفرة امر شرعي واجب او مندوب او مباح، ونبهه الله تعالى على ان الأولى ترك المدافعة (وما نقل من ذنبهم وتوبتهم واستغفارهم فما صح منه محمول على ترك الأولى، فإطلاق العصيان عليه بحسب الصورة كما بينه المحققون كابن حجر) في شرح الهمزية وغيره (والملائكة معصومون) عن الكبائر والصغائر (لا يصدر عنهم ذنب، بل ولا خلاف الأولى إذا بقوا في صورة الملك، ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) ١-). اقتباس من الآية ليكون دليلاً على ما قبله، قيل يصدر عنهم الذنب كما في هاروت وماروت، وكما في الشيطان فإنه كان ملكاً بدليل استثنائه منهم، اذ الظاهر من الاستثناء الاتصال ولأنهم اغتابوا آدم عليه السلام بقولهم: «أجعل فيها من يفسد فيها» ٢-.

١- التحريم ٦.

٢- البقرة ٣٠.

وزكوا أنفسهم عجباً حيث قالوا: «ونحن نسيح بحمدك ونقدس لك»^١، فأشرنا إلى الجواب بقولنا (وهاروت وماروت وقعا في الذنب بعد زوال صورة الملائكة) وحصول الصورة البشرية (والشيطان) لم يكن ملكاً لتصريح القرآن بأنه «كان من الجن ففسق عن أمر ربه»^٢. وتأويل الجن بالشيء المستور عن الرؤية ليعم الملك بعيد بلا ضرورة (واستثناؤه من الملائكة في مثل «الآبليس» منقطع) تقديماً لصريح «كان من الجن» عليه لكثرة ورود المنقطع وعدم ورود الجن بمعنى الملائكة (ولأنه كان مغموراً فيهم) بحيث عد منهم لكثرتهم جداً ووحدته ولأنه كان أقوى عملاً وعبادة بحسب الظاهر منهم (والقائل في «أجعل فيها من يفسد فيها»^٣ إنما كان الشيطان) لا الملائكة (وقوله تعالى «قالوا أجعل فيها» الآية لا ينافي ما ذكرنا (لأنه قال بحضورهم وسكتوا) فهو (نظير ان يجيبك قوم تكلم واحد) منهم بحضرتهم (فتقول جاؤوا وقالوا، ولو

١- البقرة ٣٠.

٢- الكهف ٥٠.

٣- البقرة ٣٠.

(سلم) ان القائل غيره من الملائكة (فهو استفسار للحكمة لا
 اغتيال او عجب، والحق) الموافق لآيات وأحاديث (ان افضل
 الخلق بعد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم الرسل ثم
 سائر الأنبياء) على كل منهم السلام (والتوقف عن تفضيل
 فرد منهم على آخر) هذا ما ظهر لي أولاً، ثم ظهر لي تفضيل
 أولي العزم على سائر الرسل (ثم خواص الملائكة) مثل المقربين
 (ثم خواص البشر من الاصحاب ثم الأولياء ثم العلماء فهم
 افضل من عوام الملك، والمختار ما اقتضاه قوله صلى الله عليه
 وسلم: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين
 يلونهم»، نظير الخيرية في «كنتم خير امة»^١ - بمعنى أنه ما من
 قرنٍ لاحقٍ أحدٍ الا وفي السابق من هو خير منه، لا بمعنى ان
 جميع افراد الأول خير من جميع الثاني، (وفضل البشر كما
 ذكر) ثابت (لأن اكتساب الكمال والمواظبة على الطاعات
 مع الشواغل) والعوائق (ادخل في استحقاق الثواب) لما ثبت
 ان الأجر على قدر المشقة (ولقوله تعالى: «ان الله اصطفى

١- آل عمران ١١٠.

آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين»-١-،
 (ومنهم) اي من العالمين (الملائكة)، ولأمرهم بالسجود لآدم
 تعظيماً وتكرمة وأمره آدم بتعليمهم الأسماء، والمسجود له
 والمعلم افضل من الساجد والمتعلم، والمراد بالملاّ الخير في
 الحديث الرباني: «ما ذكرني عبدي في ملاّ إلاّ وذكرته في
 ملاّ خير من ملئه» ملاّ الصفات، فلا تغتروا بما قاله القطب
 ابن العربي عليه السلام من دلالة هذا) الحديث (على كون
 بعض الملك خير من سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، لأنه
 صلى الله عليه وسلم ذكر ربه) في ملاّ (فيكون الله ذاكراً
 له في ملاّ خير، وما ذلك إلاّ ملاّ الملك، على انه ينقض) ما
 ذكره (بذكر ملك لا ملاّ اعلى من ملئه)، فيحوجنا بطلان
 التسلسل في الملاّ إلى القول بانقطاعه في ملاّ الصفات (وقوله
 بإشارة النبي صلى الله عليه وسلم في المراقبة إلى تقرير هذا
 الرأي لا يدل له لما مرّ أن الإلهام بالمعنى الأعم لا يصح
 التمسك به في الحكم الديني من غير النبي وأما النصوص

الموهمة لكونهم) اي الملائكة (افضل) من البشر (فمعارضة)
بصرائح مقدمة عليها (ومؤولة كما بين في فن التفسير
والحديث).

(وكرامات الأولياء حق وواقعة في كل عصر من الاعصار
وكثيرة كثرة جرت مجرى الضروريات فإنكارها مكابرة
وبدعة سيئة وكفى في اثباتها ان علماء) العلم (الظاهر
والباطن نواب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليهم
وكأنبياء بني اسرائيل في تجديد دينه) بهم (ولائح بهم حقيقة
سر: «لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي
امر الله»، ومن ثمة كان الحق ان كل ما جاء معجزة للنبي
جاز كرامة للولي ليثبت به دين نبيه وبهذا يفارق المعجزة)
نعم لم يقع ولد بلا والد من الولي، وهذا معنى استثناء
القشيري رضي الله عنه (وتفارق كل من المعجزة والكرامة
السحر بأنه بمباشرة الأسباب) الظاهرة دونهما (والحق ان
السحر قد يكون له حقيقة وقد لا) يكون له حقيقة (و) الحق
(انه سحر النبي صلى الله عليه وسلم فمرض) من اثر هذا

السحر) حتى كان يخيل إليه انه فعل الشيء وما فعله مع
تصديقه بأنه ما فعله) وحقيقة التخيل إدراك الشيء على
خلاف ما هو عليه، وذلك أمّا لأسباب خارجة عن ذات
المدرّك كما في رؤيته حركة القمر إلى الغيم، مع ان الأمر
بالعكس و(كما في قوله تعالى «يخيّل إليه من سحرهم أنّها
تسعى» ١٠-). وأمّا عرض ظاهري سرى إلى البدن وقوى النفس
الحيوانية ولم يسر إلى الروح الإنساني كالصفر اوي يجد
بذائقته الحلو مرّاً مع انه يصدق بأنه حلو، وانما ذاك الإدراك
لمرض في ذائقته وكل من هذين جائز، بل واقع من الأنبياء
على كل منهم السلام كما في تلك الآية وكما في حديث
الاحتضار حيث قالوا اهجر صلى الله عليه وسلم استفهموه،
وإمّا لمرض ظاهري سرى إلى الروح الإنساني بحيث غفل
عن الحق كما في الجنون والاعماء، واما لمرض باطني حاصل
من شبهة يظنها دليلاً وهو مبنى السفسطة والجهل المركب
كاعتقاد الفلاسفة ان العالم قديم، ولا شك في عدم جواز

واحد من هذين للأنبياء على كل منهم السلام؛ وأما ليس لسبب بل يتجاهل الشخص في هذا، أما للقبض أو البسط كما في الشعر المركب من المخيلات، أو لتغليط الغير كما في المغالطة، ولا شك في عدم جواز المغالطة لهم أيضاً لأن شأنهم الهداية لا الإضلال، وكذا الشعر كما هو صريح قوله «وما هو بقول شاعر»^١. وقد حققنا هذا البحث في كتاب حافل ألفناه في رد استدلال الشيعة بما في حديث الاحتضار على خطأ سيدنا أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ينبغي مراجعته وللإشارة إلى هذا قلنا (وهذا لا يقتضي ضبط الدماغ والجنون كما زعمه العصريون المتجددون، فأنكروا ما تواتر من مورد نزول المعوذتين، وما في الكتب الصحاح كصحيح البخاري، وقد أوضحنا ذلك في حواشي) تفسير (البيضاوي، وإن انكار هذا يستلزم انكار قوله «يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى»^٢، وهو كفر، إذ لا فارق، والإصابة بالعين قد جرت مجرى المشاهدات، ويجوز الاستعانة

١- الحاققة ٤١.

٢- طه ٦٦.

بالرقى والتمايم لأخبار كثيرة)، بل يجوز للراقي ان يأخذ ما
 يُعطاه في مقابلة الرقى، بل ربما يقال يجوز له أن يأخذ الجعل
 لما ثبت في صحيح البخاري وغيره من أنه نزل نفر من
 الأصحاب على كل منهم السلام في بعض أسفارهم مكاناً
 فيه ناس فاستطعموهم فلم يطعموهم، وكان شيخهم ملدوغاً
 متأذياً أذى كثيراً فجاءوا إلى الأصحاب وقالوا: هل منكم
 راق؟ فقال أحدهم: نعم، فادّعى جعلاً فأعطوه غنماً وقرأ
 الفاتحة على الملدوغ فبرأ فوراً، فساقوا الغنم، فلم يجترؤا ان
 يتصرفوا فيها حتى جاءوا إليه صلى الله عليه وسلم وأخبروه
 الخبر فقال صلى الله عليه وسلم: «اقسموها وحيثوني
 بسهم». انتهى بالمعنى (ومنكرها ينادي بأعلى صوت لسان
 حاله على ان الآيات والأوراد) والأدعية (ادنى منزلة)
 وقدرأ (من الأدوية التي يصنعها الكفرة) من الصنع بمعنى
 الكسب وذلك لأنه يعتقد ان الدواء نافع والتداوي واجب
 ويستهزئ بمن لا يتداوى وينسب من يعتقد الدعاء إلى الشرك
 (الأنه كما جرت ان حصول اثر الدواء مشروط عادة

بقاء فاعلية الدواء) اي بقاء خواصه وتأثيراته العادية
 (وحصول قابلية مادة المتداوي كذلك حصول اثر الدعاء
 مشروط عادة بحصول فاعلية الداعي من شروطها المبيّنة
 في محلها منها) اي من تلك الشروط (صلاح الداعي) اي
 كونه صالحاً في الدين بنفسه وصالحاً لقراءة او كتابة الدعاء
 (وحسن نيته وخلوص سريره و) مشروط عادة ايضاً
 بحصول (قابلية المدعو له، ومنها) اي من شرائط قابليته
 (إخلاصه) بأن يعتقد بلا ريب الدعاء والداعي وصلاحه لذلك
 (وحصول غرضه وفق التقدير) اذ الأمور مرهونة بتقديرات
 الله تعالى (ومن ثمة قد لا يحصل الأثر والعجب من المنكر
 انه لو يحصل اثر الدواء حملة على فقد الشرط وان وجد)
 اثره (حملة عليه) اي الدواء ولا يبقى بحسب ظاهر حاله تأثير
 الله (واذا وجد اثر الدعاء وهو) اي وجود اثره (كثير) معتاد
 (حملة على الاتفاق أولاً) وجد اثر الدعاء لفقد شرط
 (استدل به على عدم تأثير الدعاء) ثم قال بعض صوفية
 الأعاجم ان الولاية أفضل من النبوة وأنه يبلغ الولي رتبة

ينقطع عنه التكليف، واستدل عليه بعضهم بقوله تعالى:

«واعبد ربك حتى يأتيك اليقين»^١. وهذا كفر باطل من وجوه، الأول: أن مراتب العبودية ودرجات اليقين غير متناهية بل تبقى إلى أبد الآباد، والثاني: أن النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الأنبياء على كل منهم السلام ازدادوا في العبادات إلى أن ارتحلوا في الدنيا فيلزم أنهم ما حصل لهم اليقين، وحصل لشياطين صوفية الأعاجم، الثالث: أن «حتى» في هذه الآية بمعنى «لأن»، لا بمعنى «حتى أن»، الرابع: أن المراد باليقين الموت كما في قوله تعالى «حتى أتانا اليقين»^٢، ولرد هذا قلنا: (ولا يبلغ ولي درجة نبي ولا تسقط عنه التكاليف بل يزداد تكاليفه كما يدل له «حسنات الأبرار سيئات المقربين»، بل يبلغون درجة تصير لحظة غفلة عن الله ردة بالنظر إليهم، كما قال سيدنا عمر ابن الفارض عليه السلام: لئن خطرت لي في سواك إرادة على خاطري سهواً قضيت بردتي) نظير ذلك أن اعوان السلطان تزداد تكاليف آدابهم واطاعتهم له

١- الحجر ٩٩.

٢- المدثر ٤٧.

بازدياد درجاتهم بحيث لو اساء عسكر في الادب عفا عنه،
 ومن كان من اخص خواصه إذا تكلم معه السلطان يجب
 عليه ان يتوجه إليه بشرائره حتى حكي ان ملكاً تكلم مع
 رئيس وزرائه فحكّ بدنه فعزله، وقال له: شغلك الحك
 عني، وبلوغ الأولياء تلك الدرجة مما ينكره الناقصون مع ان
 الآيات مثل: «واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلاً»-١-،
 والأحاديث مثل: «الإحسان ان تعبد الله كأنك تراه»، ناطقة
 بذلك وكل من راجع وجدانه صدق بذلك فإن كل احد اذا
 اخبر بحصول نعمة يهواها او نقمة يسخطها فهو في مدة
 شهر بل اكثر في فكر هذه النعمة او النقمة بحيث يذهل عن
 كل شيء، فهو يأكل ويشرب وينام ويتذاكر بظاهر حاله وقلبه
 مشغول بهذا الفكر، وسيأتي لذلك زيادة تحقيق في بحث
 الايمان؛ (وهل ولاية نبي افضل من نبوته وهي) اي نبوته
 افضل (من رسالته مع القطع) بأن ذات الرسول افضل من
 النبي وهو من الولي ومع القطع (بأن النبوة افضل من ولاية

غير النبي كل محتمل، والأقرب) كما عليه ابن عبد السلام وجمع آخرون (الأول، لأن ولايته) علاقة خاصة بالله (وعبودية صرفة) بخلاف نبوته، فإن النبي مبعوث إلى نفسه، والرسول إلى غيره ايضاً (ومن ثمة كان صلى الله عليه وسلم أزيد مسرة بسماع آية دلت على عبوديته منه) صلة اسم التفضيل (بسماع ما دل على نبوته ورسالته) ويدل لذلك تعليل امره صلى الله عليه وسلم بالتهجد بقوله: «ان لك في النهار سبحاً طويلاً»^١ إلى ان قال: «واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتلاً»^٢، وكذا قوله تعالى: «فإذا فرغت فانصب * وإلى ربك فارغب»^٣.. وتحقيق ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم وان كان في كل من آتات وجوده مع الله وكان ذا كراً له تعالى يقظة ومناماً وصحة ومرضاً وسفراً وحضراً وخلوة وجلوة لكن لما كان مأموراً بالدعوة وهداية الناس إلى الصراط المستقيم كان له في النهار ووقت الدعوة

١- المزمل ٧.

٢- المزمل ٨.

٣- الشرح ٨١٧.

وجه مع الناس، ووجه، بل وجوه، مع الله وإلى هذا الإشارة
بقول العرفاء: الصوفي كائن، أى مع الخلق، بائن، أى منهم،
فهو مع كونه مع الخلق مع الحق لكن كان اللائق بشأنه أن
يقطع علاقته بالكلية عما سواه تعالى، ويتوجه بشرائره إليه
تعالى وهذا معنى ولايته وكونها أفضل من نبوته ورسالته، ومن
طالع بإنصاف كتب العرفاء سيما مكتوبات الإمام الرباني
قدس سره لا يبقى له ريب في ذلك.

فصل

في المعاد يختلف هل هو جمع بعد التفرقة كما تدل له آيات
وأحاديث، أو بإعادة المعدوم كما تدل له آيات وأحاديث
آخر، ذهب إلى كل فرقة حتى انكر بعض القائلين بالأول
جواز إعادة المعدوم رأساً، ومنهم ابن سينا، ولرد قولهم قلنا
(الحق جواز إعادة المعدوم لبقاء ذات الله المقتضي للقادرية،
وإمكان المعاد المصحح للمقدورية)، وقاعدة إن ذات الله
مقتض للقادرية، وإمكان الشيء لمقدوريته، وأنه إذا اجتمعا

جاز الإيجاد مجمع عليها (مع كون الإعادة أهون عليه كما
 في قوله تعالى: «وهو أهون عليه»^١، ومن ثمة يشبه ان يكون
 جوازها من قليل الضروريات وما ذكره من الشبه) الأربعة
 الدالة على انتفاء المصحح أي إمكان المعاد (من ان المعدوم لا
 يشار إليه) وكل ما لا يشار إليه (فلا حكم عليه) بالإعادة لأن
 الحكم فرع الإشارة، وكل ما لا حكم عليه لا يمكن ان يعاد،
 لأن الخالق يجب ان يعلم مخلوقه ويصدق بأنه متمكن من
 خلقه (ومن عدم الفرق بين المبدأ الأول والمعاد لإعادة
 الوقت فإنه من الشخصيات فلا اثنية) وحاصله ان الإعادة
 تقتضي التعدد، ولا تعدد (ومن انه يجوز ان يعاد الأول
 ويوجد مبدأ جديد معه لا فرق بينهما) أي بين الأول والمبدأ
 الجديد (الآ بالحل، فلا يعلم أيهما معاد ومن تخلل المعدوم
 بين الشيء ونفسه) فلو أعيد المعدوم تخلل العدم بين الشيء
 ونفسه وهو باطل بداهة (مدفوع) كل من تلك الشبه، أما
 الأول فلأنه ان صح اراد أنه لا يشار إليه إشارة خارجية، فلا

حكم عليه، فالكبرى ممنوعة (بكفاية الإشارة العلمية والّا) تكفي الإشارة العلمية (لامتنع خلق المعدوم ابتداء ايضاً) وان أراد لا يشار إليه إشارة عقلية، فالصغرى ممنوعة (و) يرد الثاني (بأن الوقت ليس من الشخصات حتى يستلزم) كونه منها (إعادته والّا لكان زيد الآن غيره امس) بل اتحد اشخاص وجدوا في زمان (ولو سلم) ان الوقت مشخص (وقيل بالحركة الجوهرية والعرضية) اي تجدد كل من الجوهر والعرض في كل آن نخصص ذلك بغير إعادة المعدوم ونقول: (إعادة المعدوم) التي نقول بها على فرض هذا التجدد (عبارة عن خلق الأمثال المتجددة ولا يعاد الوقت و) يرد الثالث (بأنه لا يجوز وجود شيئين لا امتياز بينهما اصلاً) إلا بالحل بداهة ان حصص الهيولات والصور في كل منهما ان كانت عينها في الآخر فلا تعدد، او غيرها فيه فهما ممتازان ذاتاً، (ولو سلم) جواز ذلك (فالمخالق يعلم أيّاً منهما معاد) حتى يثبته او يعاقبه (او مبدأ جديد) حتى يتفضل عليه (و) يرد الرابع (بأن تخلّل العدم بين الشيء ونفسه مع بقائه) حال العدم الفاصل

(محال) لاستلزامه اجتماع النقيضين (وهو غير لازم) لأننا لم نقل به (واما بمعنى انه وجد) أولاً وكان باقياً ابتداءً (ثم عدم) ثانياً وزال بقاءه الابتدائي (ثم وجد) ثالثاً وسيصير باقياً إلى الأبد (فهو لازم) لمذهبنا (وصحيح ولا ينافي إلا البقاء الابتدائي) ونحن لا نقول به (ثم ان كان في البشر مجرد ومادي كما ذكر) وهو الحق (وكل منهما كلف) حيث كلف، المجرد بالعرفان والمادي بالعبادات الظاهرة (يجوز ويحسن عقلاً ان يعاد كل منهما في زمان آخر لا يكلف فيه بشيء بل يجزي المجرد) في ذلك الزمان (باللذائد الروحانية) كالقرب منه تعالى ان اكتسب خيراً (أو الآلام الروحانية) كالبعد منه تعالى (وهو) اي العود المذكور (المعاد الروحاني و) يجزى (المادي باللذائد أو الآلام الجسمانية وهو المعاد الجسماني وهذا) المقدار من جواز كل من المعادين وحسنه على فرض وجود المجرد (مما اتفق عليه الفلاسفة والمليّون) المسلمون واليهود والنصارى وغيرهم (كعدم علم كيفية) المعاد (الجسماني إلا بالسمع لكن الفلاسفة لما أنكروا

حدوث العالم وفناءه) لما مرّ من شبههم مع جوابها (انكروا
وقوع المعاد الجسماني) فهو ممكن في ذاته ممتنع بالدليل
العقلي عندهم (وقالوا ان الروح) المجرد بعد موت البدن
(يعود) من عالم الخلق (إلى عالم الأمر ولا يفنى حتى يعاد
لإنكارهم جواز إعادة المعدوم) فإن كسب وقت تعلقه
بالبدن كمالات (فيلتذ) إلى أبد الآباد بثلاثة أشياء (بما كسبه
من الكمال وازدياد القرب منه تعالى كل آن إلى ابد الآباد
وبرؤيته تسافل درجة غيره عن درجته وهو) اي تلذذه بهذه
الثلاثة (الجنان الروحاني او) كسب نقصا (يتألم) بثلاثة اشياء
(بما كسبه من النقص وازدياد البعد عنه تعالى كل آن إلى
أبد الآباد ورؤيته تعالى درجة غيره على درجته وهو) اي
التألم بالثلاثة (النيران الروحاني وأنكر المعتزلة وغيرهم
المنكرون للمجرد المعاد الروحاني وحصروه في الجسماني،
والحق وقوع كل من المعادين بجنانهما ونيرانهما كما عليه
الصوفية كلهم ومحققو المتكلمين والمفسرين والفقهاء
والأحدثين إلا ان النيران الروحاني كالجسماني ينقطع عن

المسلم إذا خرج عن النار). وليس أبدياً كما زعمه الفلاسفة (فيحصل له الجنان الروحاني بشقوقه الثلاثة) في الجنة الجسمانية؛ نعم تتكاثر روح الكافر وتكون في حكم المادي ولا يعرج إلى عالم الأمر، ولظهور ذلك مما مرّ تركنا التصريح به هنا؛ (وقد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع المعاد الجسماني بحيث صار من ضروريات الدين فإنكاره كفر، ولما دلت عليه آيات وأحاديث) مثل «كل شيء هالك إلاّ وجهه»^١، «كما بدأكم تعودون»^٢، «أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم»^٣. (على أنّه يعدم العالم بجميع أجزائه مجرداً أو مادياً ولا يبقى إلاّ ذات الله وصفاته و) دلت (أحاديث وآيات أخرى على انه يحيي العظام وهي رميم، افترق المسلمون فرقتين، ففرقة على ان الحشر بإعادة المعدوم و) فرقة (أخرى على انه بالجمع بعد التفرق مع بقاء المادة والروح المجرد والجنة والنار بما فيهما

١- القصص ٨٨.

٢- الاعراف ٢٩.

٣- يس ٨١.

ومكان المادة؛ وأوّل كل منهما أدلة الفرقة المقابلة بتأويلات
 بعيدة، ولا بأس باعتقاد شيء من المذهبين) اي لا يحصل به
 كفر ولا ابتداء، (الآن) القول (الحق الجامع بين تلك
 النصوص المتعارضة بحسب الظاهر) قيد المتعارضة (القول بأنه
 عند النفخة الأولى ينعدم كل شيء الا الله بصفاته، وعليه
 يحمل المذهب الأول ثم يعاد بالنفخة الثانية ما اراد الله
 إعادته كالأرواح والبشر) اي أبدانهم (والجن والشياطين
 والجنة والنار وما فيهما) من النعيم والخور والغلمان (وبعض
 الملائكة كحالها الأولى) اي على ما كانت عليه قبل النفخة
 الأولى (فيعاد الأحياء) اي فيعاد من كان حياً عند النفخة
 الأولى (أحياء و) يعاد (الأموات البالية اجسادهم كذلك) اي
 اجساداً بالية (ثم يجمع الأجزاء الأصلية التي كانت باقية
 ومستحقة له ولو) كان بقاؤها (بتجدد الأمثال من أول زمان
 وجود الكل) اي ما تركب منها (إلى موته) كل من من وإلى
 قيد كانت باقية (وعليه يحمل المذهب الثاني) وما ذكرنا جمع
 نفيس لم نر من تعرض له، فعلم مما ذكرنا ان المعاد الأجزاء

الأصلية التي كانت وقت التولد (ولا تعاد جميع الفضلات
المواد ولا الأجزاء الحاصلة بالتغذية والنماء حتى يتجه) ما
قاله المنكرون من (انه لو اكل شخص) شخصاً (آخر) فلا يصح
إعادة واحد منهما، وكلما لم يصح هذا فلا يصح الإعادة
مطلقاً، أما الكبرى فلأن القائل بالمعاد الجسماني قائل بإعادة
الجميع، فإذا بطل في البعض بطل في غيره، وأما الصغرى
فكما قالوا من أنه (فلا يصح إعادة أجزاء كل منهما في
الآخر، والّا لكان احدهما مبدأ جديداً) ان اعيد واحد منهما
من اجزاء الشخصين (او لزم اتحاد الاثنين) ان اعيد كل منهما
من اجزاء كليهما ولزم على التقديرين (إثابة العاصي، او
تعذيب المطيع، إذا كان احدهما مطيعاً والآخر عاصياً ولا)
يصح إعادة اجزاء كل منهما (في احدهما فقط والّا لم يُعَد
الآخر ولزم إثابة العاصي او تعذيب المطيع) اذ لو كان
احدهما مطيعاً والآخر عاصياً، فإن أعيد الكل في الأول لزم
الأول، او في الثاني فالثاني (على ان اصل عجب الذنب بل
ذرة كل احد هو مادته الأصلية المعادة) كما مرّ (ولا يقدر

بحسب عادة الله ان يأكله احد)متنازع فيه لقوله يقدر
ويأكله(ولو سلم)أكل احد له(فهو مادة تعاد في المأكول
فقط وليست الإعادة تناسخاً) كما زعمه الفلاسفة(المنكرون
للمعاد الجسماني لعدم تغاير البدنين من كل وجه ولا غرض
في الإعادة) حتى يلزم تعليل افعال الله بالعلل(بل له)اي
للعود المستفاد من الإعادة (فائدة راجعة إلى العبد) اشرنا
بذلك إلى انهما مترتبة عن العود المترتب عن الإعادة (أما
الإثابة فظاهرة وأما تعذيب المؤمن فلأنه تطهير وتخليص له
عن الذنوب كتطهير العسل) من الاخلاط بالنار(وأما تعذيب
الكافر) العدو لله وللمؤمنين (فلأنه إهانة له) جزاء وفاقاً
(وتسريح للمؤمن والفناء لحظة بل سنين) بالنفخة الأولى
للعالم كله (لا ينافي الدوام العرفي الأبدي)جواب عما يقال
دل الدليل على دوام مثل الجنة والنار والأرواح، فالمعاد ليس
بإعادة المعدوم (والجنة والنار الموعودتان مخلوقتان الآن
لنصوص الكثيرة بلا ضرورة ملجئة إلى تأويلها، ودلائل
الخصم) المنكر لهما رأساً او لوجودهما الآن مثل ان الجنة لو

وجدت، فإمّا ان توجد في هذا العالم او في غيره، والكل باطل، أمّا الأول فلأن السموات متصلة في حد ذواتها يمتنع عليها الخرق والالتئام، فلا يمكن ان توجد فيه مع ان الجنة الموصوفة بأن عرضها السموات والأرض كيف تسعها السموات والأرض، وأما الثاني: فلأن العالم كروي والكرة لا تماس شيئاً إلا بنقطة، والجنة ان وجدت في غيره فأمّا ان تتصل به او تنفصل عنه، وعلى كل يلزم خلاء بينهما، والخلاء باطل، أمّا على تقدير الانفصال فظاهر، وأما على تقدير الاتصال فلأن العالم يماسها بنقطة سواء كانت الجنة كرة او لا وجميع ذلك ممنوع لأن السموات مركبة من العناصر ولا يمتنع الخرق والالتئام ولا الخلاء ومن ثمة قلنا (مبنية على مقدمات فلسفية تبين ردها في موضعها) من الكتب المفصلة، واثرننا له في المتن سابقاً، (والأكثر ان على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش، والنار تحت الأرض) كما يدل لذلك ظواهر نصوص (والله طواهما الآن ويسطهما يوم القيامة) بحيث يكون عرض الجنة كعرض السموات والأرض ومقدار طولها

مما يعلم الله، وهذا الطي والبسط (كالكرسي المتعارف) فإنه حين الطي قليل وحين البسط مديد (ومن ثمة وسع السماء جنة عرضها كعرض السماء والأرض أعدت للمتقين).

فصل: سؤال القبر

اي سؤال الملكين فيه (وعذابه) للكافر مطلقاً والعاصي إذا لم يغفر له الله (وثوابه) للمطيع (حق) ثابت (بالأيات والأحاديث) حتى (كانت) تلك الثلاثة (في عصر الأصحاب) ومن بعدهم من التابعين (بمنزلة المشاهدات) الضرورية ثم ظهر أهل البدع والأهواء والغرور فأوردوا شبهاً واهية («النار يعرضون») أي الكفرة (عليها غدوا وعشياً ويوم تقوم الساعة) ادخلوا آل فرعون أشد العذاب» ١؛ إذ الظاهر أن يكون «ويوم تقوم الساعة» عطفاً على «غدواً وعشياً» والعطف للمغايرة فدل على أنهم قبل قيام الساعة يعذبون، ولو سلم أن «ويوم تقوم الساعة» مستأنف يتعلق به ما بعده فكذلك يدل على أنهم يعذبون قبله

بعذاب دونه في الشدة (اغرقوا) اي اتباع فرعون (فادخلوا ناراً) فهذا صريح في انهم ادخلوا النار عقب اغراقهم وبهذا يظهر ان الماء المغرق يصير قبراً للشخص الغريق الباقي فيه ويعذب فيه فدلّت الآيتان على تعذيب الكافر في القبر (ولا قائل بالفرق بين المؤمن) العدل في الإثابة والعاصي في العقاب (و) بين (الكافر) في العقاب («ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون» ١٠١، وحمله على حياة الروح بعيداً جداً لوجوه (لعمومها) اي حياة الروح (غير الشهداء) حتى الكفرة (وفاقاً) للإجماع على أبدية النفوس كما مرّ فلا يكون بينهم وبين غيرهم فرق مع ان الله اراد مدح الشهداء بذلك والترغيب على الجهاد (ولان القتل) بحسب اللغة والعرف (بمعنى ضرب يزيل الروح عن البدن) فهو من اوصاف البدن باعتبار نزع الروح عنه، يقال قتل زيد، ولا يقال قتل روحه (فالذين قتلوا هم الأجسام لا الأرواح، وقد أكد) الله (النهي عن حسبانهم أمواتاً، وأضرب عنه

بقوله «بل احياء» فهو بمعنى: الذين قتلوا) ليسوا أمواتاً بل
 (أحياء) فهذا اصدق دليل على حياتهم في القبر (فيكون
 المرزوق الأجسام لا الأرواح) فثبت ثواب القبر لهم (والحمل
 على) ان «أحياء» خبر محذوف والتقدير (أرواحهم أحياء مع
 بعده) جداً، اذ لا قرينة لهذا الحذف ولا ضرورة إلى هذا
 التكلف (لا يصح الحمل في امواتاً) لما مرّ ان المراد لا تحسبوا
 اجسامهم امواتاً. (والقبر روضة من رياض الجنة، او حفرة من
 حفر النار) وهذا حديث تلقاه الكل بالقبول حتى صار بمنزلة
 المثل السائر المتواتر (وثبت في صحيح البخاري) وغيره من
 الكتب الصحاح (انه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين، فقال
 انهما يعذبان ثم نصب عليهما جريدتين لعلهما يذكران لهما
 فيخفف عنهما العذاب) ثم صار هذا سنة سنية مشروعة من
 زمان سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إلى زماننا فصار
 متواتراً عملاً وعلماً (واما) استدلال المنكرين بشبه واهية مثل
 (ان الكلام والتلذذ والتألم والسماع فرع الحياة، وقد زالت
 و) مثل (ان الميت يقي) في المجلس مدة (ولا يرى الحاضر) عنده

(حركة ولا التلذذ والتألم فيه، ولا يسمع منه كلاماً و) مثل
انه (ربما يوضع في مكان ضيق جداً كصندوق) فكيف يقعد
فيه حتى يجيب الملكين (بل ربما تأكله السباع او تحرقه النار
فيصير رماداً تذرّوه الرياح، فكل ذلك استبعاد) عند الجهلة
(لا ينافي الإمكان الذاتي، ولما اخبر به الصادق المصدوق
صلى الله عليه وسلم وجب التصديق به) وقد ثبت في
صحيح البخاري الذي اجمع على انه اصح الكتب بعد
القرآن مرفوعاً وكذا في غيره انه صلى الله عليه وسلم
قال: اوصى والد لأولاده بأنه إذا مات أحرقوه بحيث يصير
رماداً، ثم ينشروا هذا الرماد في ريح هابة شديدة ففعلوا هذا
فجمع الله الرماد وسواه هذا الشخص، وسأله لم اوصيت
بهذا؟ قال خشية منك فقال قد غفرت لك، فإن قالوا أمثال
هذا آحاد لا تفيد في العقليات، قلنا آيات القرآن مثل ما ذكر
أنفأ، وبعض من الأحاديث متواترة وما منها آحاد، وإن كان
كل منها آحاداً لكن المجموع متواتر في القدر المشترك كما
في جود حاتم وشجاعة سيدنا علي عليه السلام وكما في

بعض المعجزات ولو سلم فما في صحيح البخاري من
 المقبولات وهي كما في عقائد النسفية وغيرها تضاهي المتواتر
 في التيقن والثبات، ولو سلم فلا أقل من ان يكون راجحاً
 وخلافه مرجوحاً، فكيف يصح الجزم بهذا المرجوح، والحاصل
 ان الفرق المبتدعة اسسوا بعقولهم الفاسدة قواعد واهية
 يعتمدون عليها ويستهزؤون بظواهر الكتاب والسنة اعادنا الله
 من تلك المفاصد (على) انا ندفع الاستبعاد ايضاً (بأن الله يعيد
 إليه الحياة) في القبر (كما قاله الجمهور او لم تنقطع عنه الحياة
 الأخروية بل قويت فيه عند المحقق كما مر في الكيف، وإنك
 ترى من به أذى شديد) كدود كثير في معدته أو رثته ألماً
 شديداً (او فرح مفرط وانت لا تعلمه) بل ربما لا يعلم هو أن
 أذاه من أي شيء، وإذا رآه طبيب حاذق علم فوراً ان فيه
 اذى وأنه من الدود (وان أحوال الميت مغيبات لا يراها الا
 من مات عند النشأة الأولى، وهم الميت الحقيقي والعرفاء
 المصاديق لقوله صلى الله عليه وسلم «موتوا قبل ان
 تموتوا»، وقد اخبروا وهم ملايين) جمع مليون بمعنى ألف

ألف (برؤية تلك المغيبات البرزخية والأخروية في الأموات بل في أنفسهم) فهم انفتحت عيون قلوبهم كما انفتحت عين قلب الطبيب فيرى الأذى وسببه ويكفي شاهداً على ذلك رؤية سيدنا الخضر عليه السلام ما حكاه عنه في القرآن وتشديده على سيدنا موسى عليه السلام بمثل: «فإن اتبعني فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكراً»^١، وكفى شاهداً أيضاً ما قاله سيدنا يعقوب عليه السلام «أنّي اعلم ما لا تعلمون»^٢. (اذ لا يمكن الوصول إلى أولى درجات العرفان الا ان يرى) العارف (ما يراه الميت إلى دخول الجنة) كما مرّ في بحث دخول سيدنا آدم عليه السلام الجنة (ولا داعي على تكذيبهم إلاّ إنكار قدرة الله و) إلاّ (كون خواص البشر منسوبين إلى الكذب لغرور المكذب وادعائه ان ما لا يعلمه) ولا يشاهده (كذب مع انه يصدق الكفرة الأعداء له ولدينه في كل ما يخبرون به مما لا يعلمه) ولا يشاهده (ويكون اعجب من ذلك ككشفهم كرات القمر والمريخ

١- الكهف ٧٠.

٢- البقرة ٣٠.

والزهرة، بل لو كذبهم واحد دافع عنهم حق الدفاع، ويقول
أنهم بلغوا في العلم ما لا نعلم غايته).

تنبيه: قد ألفنا رسالة قبل صنع القمر المصنوع وبيننا فيه أنه لا
بعد في كشف الكرات السبع، بل يدل لذلك رموز القرآن
والحديث، اذ ثبت فيهما ان الشياطين كانوا يصعدون
السموات السبع فيسترقون السمع ويخبرون الكهنة، فلما ولد
سيدنا عيسى عليه السلام منعوا من ثلاث، فلما ولد سيدنا
محمد صلى الله عليه وسلم منعوا من الكل، والمراد بالشیطان
في الآية والحديث كل متمرّد ضالّ لتصريح القرآن في سورة
الجن بأنهم ايضاً يسترقون السمع، وقد قال «يا معشر الجن
والإنس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والأرض
فانفذوا لا تنفذون إلّا بسلطان» الرحمن ٣٣، وهذا يدلّ على ان
الإنس يمكن ان يجعل الله لهم سلطاناً في ذلك، وقد قال
صلى الله عليه وسلم: «ان الأمر في قرب قيام الساعة يعود
إلى ما كان عليه قبل البعثة». ومن اراد كمال تحقيق هذا فعليه
بمراجعة تلك الرسالة، أو حواشينا على تفسير البيضاوي.

(فوا أسفا منه) اي من المكذب المغرور (إذ يقلد من منع الله تقليده) وهم الكفرة (ويجتنب من أمر الله بتقليده) وهم الأولياء (ووصفهم بأنهم «لا خوف عليهم ولا هم يحزنون» ١-؛ وأصل عجب الذنب، بل الذرة الأصلية كافية في تعلق الحياة بها وهي تبقى) كما ورد في الحديث الصحيح كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب، ويدل له قوله تعالى «قد علمنا ما تنقص الأرض منهم» ٢-، إذ عبارة النقص عن الشيء تدل على بقاء اصل مادته، وإلا لقال قد علمنا ما تمحوه الأرض وأصل مادته عجب الذنب، بل الذرة الأصلية، فإنها هي التي تتكاثر حتى تصير الشخص (والله يوسع المكان الضيق ونحن لا نرى سعة كما ان النائم بحضرتك يحكي لك انه مشى في أمكنة كثيرة وفعل أموراً كثيرة مع أنك لا تراها) وإليه يرشد ما ثبت من ان النوم اخو الموت وقوله تعالى «الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في

١- يونس ٦٢.

٢- ق ٤.

منامها»^١، فيدل على ان كلاً منهما يناسب الآخر من وجه؛ قالوا يدل قوله تعالى «لا يذوقون فيها الموت إلاّ الموتة الأولى»^٢ على ان الموت واحد وكذا قوله تعالى «وكنتم امواتاً»^٣ الآية، وقوله «ربّنا امتنا اثنتين»^٤ الآية، فثبت أنّه لا يحيا الشخص في القبر حتى يموت ثانياً ويحيا ثانياً، واشترنا إلى الجوب بقولنا (والمراد بالموت في مثل قوله تعالى «لا يذوقون فيها الموت إلاّ الموتة الأولى»: الجنس الصادق باكثر او) المراد به (فناء الميت عن الأعين على ان) استدلال الخصم بالآية مبني على ان (الضمير فيها) للجنة وهو خلاف الظاهر، والظاهر ان الضمير (لما بعد الموت من النشأة الآتية الشاملة للقبر إلى الأبد، والموتة الأولى) وإن كانت باعتبار انقطاع آثار النشأة الدنيوية لكنها (حياة حقيقية) باعتبار رفع الغطاء عن الآثار البرزخية والأخروية ورؤية المغيبات كما قال صلى الله عليه وسلم: «الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا» (عند المحققين) كما مرّ

١- الزمر ٤٢.

٢- الدخان ٥٦.

٣- البقرة ٢٨.

٤- غافر ١١.

مراراً (باقية) لا يحصل عقبه موت (اذ الفوات عند النفخة الأولى اعدام لا امانة اذ هي) اي الإماتة (قطع الحياة مع بقاء المادة، وكذا «وكنتم امواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم»-١- قوله «ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين»-٢- لا يضرنا اذ اثبات واحد فأكثر لا ينافي ثبوت غيره) ولو على القول بأن للعدد مفهوماً، لأن هذا المفهوم على فرض تسليمه والاحتجاج به لا يقاوم منطوق الآيات والأحاديث السابقة الصريحة لما تقرر في الأصول من وجوب تقديم المنطوق على المفهوم، لأنه ربما لا يراد، على ان قوله «ربنا أمتنا اثنتين» الآية شاهد عليهم لا لهم إذ الظاهر ان يُراد: أمتنا أولاً في الدنيا ثم أحييتنا في القبر ثم أمتنا بالنفخة الأولى وأحييتنا بالثانية، فيكون المراد بالإحياء تقوية المراسم البرزخية كما مرّ (وبالجملة الذي ثبت) بنصوص قرآنية وحديثية (من الدين ان للميت نوع حياة قدر ما يتألم او يتلذذ، ويُسأل) بالبناء للمفعول (ويجب به) متنازع فيه للأفعال الأربعة (وان كتابة الكرام الكاتبين الأعمال)

١- البقرة ٢٨.

٢- غافر ١١.

الدال عليها مثل قوله تعالى: «وان عليكم لحافظين * كراما كاتبين» ١-، وقوله: «ان رسلنا يكتبون ما تمكرون» ٢- (وقراءتها) اي تلك الكتب (في القبر والقيامة) الدال عليها مثل قوله تعالى: «اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً» ٣-، وبمثل قوله تعالى: «هاؤم اقرؤا كتابيه» ٤- (وجميع أهوال القيامة من الصراط والمحاسبة والميزان والخوض وغيرها امور ممكنة في حد ذاتها يحسن وقوعها عقلاً، اخبر بها الصادق فوجب تصديقه) اي تصديق الصادق فيها لم نقل تصديقها اشعاراً بأن من لم يصدق بشيء منها لم يصدق الصادق، ومن صدق به صدق بها، قالوا: لا قلم ولا قرطاس ولا مداد ظاهراً فكيف تتصور الكتابة؟ والله عليم بكل شيء لا يحتاج إلى كتابة ومحاسبة والأعمال اعراض كيف توزن، والصراط الأدق من الشعر الأحد من السيف كيف يتصور العبور عليها؟ واشرنا إلى الجواب بقولنا (والكتابة كتابة روحانية

١- الانفطار ١١/١٠.

٢- يونس ٢١.

٣- الاسراء ١٤.

٤- الحاقة ١٩.

ككتابة النفس صور الحروف في الحس المشترك) بداهة ان
 الفرق بين الكاتب والأمي ان الكاتب كتب بقلم روحاني
 ومداد روحاني. صور الحروف في الحس المشترك بحيث إذا
 رأى قرطاساً أو أراد كتابة قرطاس استحضر تلك الصور
 فيقرأ ويكتب بخلاف الأمي فتلك الكتابة كائنة (بحيث لو
 لم تكن هي لم تتحقق الكتابة الظاهرة) فأمثال المعتزلة تغافلوا
 عن حال كتابتهم (وهي) أي الكتابة والمحاسبة والميزان (قطع
 لمعاذيرهم واثبات لقصورهم و) اثبات (لعدل الله على
 رؤوس الأشهاد كما قال: «بل الإنسان على نفسه بصيرة *
 ولو ألقى معاذيره»^١ والالا) تكن قطعاً لمعاذيرهم (فالله) اي
 فلا يصح لأن الله (عليم لا يحتاج إلى شيء من ذلك بل مع
 قراءة المكتوب وتمام المحاسبة والميزان يعتذرون بمعاذير
 فتشهد عليهم أيديهم وأرجلهم وجلودهم بما كانوا
 يكسبون ثم يقولون لجلودهم «لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا
 الله الذي انطق كل شيء»^٢ والحق أنه يتصور ان يكون

١- القيامة ١٤/١٥.

٢- فصلت ٢١.

الصراط أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف لبعض، وأوسع
 وألين لآخر لقدرة الله على ذلك) كما ان الماء الواحد كان
 ماء للإسرائيلي ودماً للقبط (ونظير الشريعة المطهرة لأنها
 أوسع من العالم وألين من الزبد وأطيب من المسك لسالكها
 وأحدّ من السيف وأدقّ من الشعر لتاركها، حتى قال
 العرفاء: (إنه) أي الصراط الموعود (عين الشريعة التي هي أنوار)
 في الحقيقة ومن ثمة سمّاها الله نوراً ففي القيامة (تجسدت
 ومدت على متن جهنم) وإليه الإشارة بقوله تعالى: «كلا لو
 تعلمون علم اليقين * لترون الجحيم * ثم لترونها عين
 اليقين» ١-؛ إذ الظاهر كما صرح به الغزالي رضي الله عنه ان
 يكون «لترون الجحيم» جواب «لو»، والمعنى: لو علمتم الشريعة
 علم يقين لرأيتم بعيون قلوبكم كأن الجحيم تحتها ثم ترون
 ذلك بعيون ابدانكم (بدليل ان من سلكها في الدنيا سلكها
 في الآخرة) ولم يقع في جهنم (ومن زلّ) عنها في الدنيا
 (زلّ) عنها في الآخرة (الّا أن يعفو الله عمن يشاء، وما

ذكروه بيان لما أجمله النبي صلى الله عليه وسلم لا مخالف له (و) الحق (انه كما انك إذا احترقت مسكاً في بيت ترتفع رشحات طيبة تصل إلى السقف والجدران فتزينها وتطيبها او) إذا احترقت (سرجيناً ارتفعت ظلمات منتنة تقبحها وتنتنها كذلك إذا آمن الشخص او عمل صالحاً حصل منه نور) هو جسم لطيف طيب (سار في مجرداته ومادياته، او إذا كفر او عصى حصلت ظلمة كذلك) اي سارية في مجرداته ومادياته (وإلى هذا تشير آيات) مثل قوله تعالى: «أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله»-١-، وقوله تعالى: «يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم»-٢- الآية، وقوله تعالى «كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون»-٣- (ويرى تلك الأنوار و الظلمات العرفاء، بل من جرب انه إذا عمل صالحاً وجد من نفسه سعة وليناً وبسطاً او) عمل (ذنباً وجد ضيقة وصلابة وقبضاً، او

١- الزمر ٢٢.

٢- الحديد ١٢.

٣- المطففين ١٤.

صاحب صالحاً التَّدَّ، او طالحاً تَأْلَم صدق بهذا) خبر
مجرب، نعم، إذا كثر العمل الصالح تزداد الأنوار، وتريد ان
توسع ظرف القلب او الصدر او النفس او الوجود حسب
مقام السالك، فتحصل الآلام إلى ان يتسع الظرف فيحصل
الالتذاذ، ويسمى حصول الآلام للمبتدئ قبضاً، وللمتوسط
والمنتهي جلاًلاً والانبساط للأول بسطاً، وللآخرين جمالاً،
وقد يسمى ما للمتوسط والمنتهي محواً وصحواً وإلى ذلك
الإشارة بمثل قوله تعالى: «الله نزل أحسن الحديث كتاباً
متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين
جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله» ١-، وكذا إذا كثر العمل
السيء بحيث صار خلقاً يتسلط الشيطان والنفس الأماره
فيزداد فرحاً بالسيئات وحزناً وكسلاً بالحسنات، وإليه الإشارة
بمثل قوله تعالى: «ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى» ٢-.
(وهذا هو السر في قوله صلى الله عليه وسلم: مثل المجلس
الصالح كمثل جليس المسك ومثل المجلس الطالح كمثل

١- الزمر ٢٣.

٢- التوبة ٥٤.

جليس كبير الحداد»، ففي المحشر تتجسد تلك الأنوار او الظلمات فتوضع في الميزان، ولكن النور من فروع العالم العلوي والظلمة من فروع عالم الخلق السفلي تكون ثقالة الميزان بالرفع وخفته بالوضع عكس ما كان في الدنيا، ويدل له آيات مثل «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه»-١- ومثل «ولكنه أدخل إلى الأرض»-٢-، ومثل «واماً من خفت موازينه * فأمه هاوية»-٣- (وأحاديث دالة على رفع الأعمال إلى السموات او العرش او ما فوقه).

فصل

(الثواب فضل من الله، والعقاب عدل، ومعنى وجوبهما على الله) على ما تشعر به بعض الآيات والأحاديث (انه وعد) بالثواب على الايمان والطاعة (وأوعد بالعقاب) على الكفر والعصيان وعداً وایعاداً (حسب إرادته الازلية)، فالوجوب وجوب بالاختيار، فهو عين الاختيار كما مر (لكن لا يخلف

١- فاطر ١٠.

٢- الاعراف ١٧٦.

٣- القارعة ٩/٨.

الوعد) لأنه كريم رحيم (وكثيراً ما يخلف الوعد) بحسب
 الظاهر (أمّا بمعنى أنّه وإن أُوعد إجمالاً بكون عقوبة الذنب
 الفلاني الشيء الفلاني، لكن كثيراً ما قدر في الأزل،
 وكتب أزلاً في علمه ان يعفو عن اشخاص معينين عنده
 فضلاً) فهو وان كان عاماً بحسب الظاهر، لكنه خاص بالنسبة
 إلى علمه (او بمعنى أنّه وإن اندرج فيه الكل ظاهراً) بالنظر
 إلى علمنا، فهو عام (إلاّ أنّه استثنى منه البعض للمعارض،
 فالعام على الأول مراد به الخصوص، اي بالنظر إلى علمه
 تعالى، وعلى الثاني مخصص اي بالنظر إلى علم البشر)
 وهكذا جميع ما ورد في القرآن من العمومات المخصصة عام
 مراد به الخصوص في علم الله، ومخصص في علمنا؛ ويوضح
 ذلك: انّ العام قد يصحبه قرينة عقلية او لفظية تدل على انّ
 المراد به الخاص فهي عام مراد به الخصوص بالنظر إلى علم
 الله، وعلم من علم القرينة، وقد يصحبه مثل الاستثناء فهو عام
 مخصص بالنظر إليه تعالى وإلينا، مثل «انّ الإنسان لفي خسر *
 إلاّ الذين آمنوا» المص ٣١٢، وقد لا يصحبه شيء؛ فأمّا ليس له

مخصص اصلاً مثل كل واجب الوجود قديم، إذ لا يجوز ان يكون شيء من افراده الفرضية حادثاً فهو عام بالنظر إلينا وإليه تعالى، وإما له مخصص لكن ليس مصاحباً له، مثل: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء»^١، فإنه مخصص بقوله: «وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن»^٢، فهو عام مراد به الخصوص في علمه تعالى، ومخصص في علمنا، (والا) يكن بهذا المعنى (فلا إخلاف) اي فلا يصح لأنه لا إخلاف (حقيقة والا) بأن كان حقيقة (لزم اما جهل الله تعالى، ان لم يعلم ازلاً انه يخلفه (أوالتخلف) لمعلومه ومراده (تعالى عن ذلك) اي الجهل أوالتخلف، وقالت المعتزلة بوجوبهما على الله تعالى، وبلاستحقاق الذاتي، وأشرنا إلى بطلان ذلك بقولنا: (ومعنى استحقاقهما) اي استحقاق المطيع الثواب والعاصي العقاب، (ملايمة اضافتهما عادة) بحسب وعد الله ظاهراً، او ايعاده (إلى الطاعات والمعاصي لانه لا واجب على الله) كما مرّ (ولأن الطاعات وان كثرت جداً)

١- البقرة ٢٢٨.

٢- الطلاق ٤.

كما في سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم (لا تفي بشكر
 أقل النعم، بل ولا بشكر أصل وجودها) اي الطاعات (لأن
 أنفسها بإقدار الله وامداده) حتى عند الخصم، فإن أصل ذات
 العبد وقواه وآلاته الداخلة والخارجة واسبابه كذلك مخلوقة
 له تعالى، ومجرد كون أفعاله منه على تقدير تسليمه ليس له
 كثير جدوى نظير ذلك: ان يعطي السلطان لغلماؤه جميع ما
 يحتاجون إليه من النعم والألبسة فإذا احرقوها باختيارهم ليس
 عليهم ان يلوموا السلطان، وإذا اكلوا الطعام ولبسوا الثياب
 ليس لهم ان يقولوا للسلطان: شكرناك بذلك فنستحق الثواب،
 بل لو قالوا ذلك نسبوا إلى الجنون، او ان يقول لأحد
 غلماؤه: انا مستغن عن استخدامك، واكتسب لنفسك فكان
 يكتسب دائماً، ويحصل مطاعم وملابس يلتذ بها هو وعياله
 مع رفاه الحال فهل له ان يطلب من السلطان الجزاء (ولأن
 الاستحقاق الذاتي انما يصح إذا انتفع الله بالطاعة او تضرر
 بالمعاصي) فإن العادة قاضية بأن الشخص إذا انتفع بما عومل
 به يجب ان يجزي العامل خيراً او تضرر فشرّاً وإلا فلا كمن

يعمل بناء لنفسه او يهديه فليس على احد ان يثيبه او يعاقبه
 (ولأنهما لو استُحق) بالبناء للمفعول (اعداديا) وذاتيا على ما
 زعمه الخصم (لما سقط عمن عاش طول عمره على الكفر
 والانهماك في المعاصي ثم آمن قبل موته او) عاش طول
 عمره (على الإيمان وجميع الطاعات ثم ارتد قبيل موته) مع
 انه اجمع على ان الأول يسقط عقابه والثاني ثوابه (وقول
 المعتزلة) مستدلين على وجوبهما (ان عدم وجوبهما) على الله
 يزيل اعتقاد المكلف انه يثاب على الطاعات ويعاقب على
 المعاصي فحينئذ يعتمد على فضل الله فعدمه (يفضي إلى
 التواني) والتساهل (في الطاعات والاجترأ على المعاصي و)
 قولهم (ان ايجاب المشاق) بامثال الأوامر الصعبة والانتهاز
 عن المناهي اللذيذة بحسب طبع البشر (بلا نفع مقابل ظلم بلا
 مضرة في تركها يستلزم وجوب النوافل) او ندب الواجبات
 (اذ لا فارق) بين الواجب والمندوب (بدونها) اي المضرة لأن
 الواجب ما يعاقب على تركه ويثاب على فعله، والمندوب ما
 يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه (مردود) الأول (بأن

المغفور غير معلوم عندنا، بل كل عاص في معرض خوف العقاب) إذ لا يعلم احد انه مغفور البتة، بل الظاهر دخوله في العالم (فمجرد جواز ترك العقاب والثواب غير دافع) للاعتماد على ثواب الطاعات وعقاب المعاصي (لكفاية الوقوع في الجملة) في حصول هذا الاعتماد بل العبد الخالص المخلص يريد رضاء الله فقط، ولا ينظر الثواب اصلاً، بل انتظار ذلك شرك خفي كما ان ترك المعاصي لخوف العقاب شرك خفي (ولا ظلم) له تعالى اصلاً كما مرّ مراراً (ولا غرض) ايضاً (ولو سلم فلا ينحصر في ذلك) لاحتمال ان يجزيه الله في الدنيا ثواباً او عقاباً والفرق بين الواجب والمندوب بالاستحقاق العادي للعقاب على ترك الأول دون الثاني.

فصل

(أجمع المسلمون على خلود داخل الجنة فيها و) على (خلود الكافر ولو) كان (باذل وسعه في تحصيل الحق في النار، وإنكار بعض المعتزلة الغاية) حيث قالوا إذا بذل وسعه في تحصيل الدين ولم يصب الحق فهو معذور (خرق للإجماع)

على انه كان عليه ان يسلم لما تواتر من ادعاء النبي صلى الله عليه وسلم الرسالة وظهور صدقه بالمعجزة (واهل الحق على خلود الكافر الحكمي) لأن كفره بحكم اتباعه لأصله (وهو أطفال الكفرة في الجنة لأحاديث مخصصة لعمومات الوعيد، ولقوله تعالى: «ولا تزر وازرة وزر اخرى»-١-)، وهم لم يبلغوا حد التكليف فهم في ذلك كأطفال المؤمنين (ولعل المراد بكونهم خدام اهل الجنة كما ورد في بعض الأحاديث ان منازلهم دون منازل المسلمين كما ان منازل بعض المسلمين دون منازل بعضهم لكن لا إطلاع لأحد على فضل الآخر عليه حتى يحزن بمقتضى الجبلة البشرية، مع ان الجنة ليست دار حزن، فالمراد منزلهم منهم كمنزلة الخادم مع المخدم) فلكل من دخل الجنة جنات أربع، جنتان للعدن والإقامة ولا يطلع عليهما غير صاحبهما، ويتفاوت الناس فيهما وجنتان للطواف والضيافة والملاقة وهي لكل احد متساوية وإلى الأولين الإشارة بقوله تعالى: «ولمن خاف مقام

ربه جنتان»١-، وإلى الأخيرتين الإشارة بقوله: «ومن دونهما جنتان»٢-، وما قاله البيضاوي خلاف صريح الآية، وخلاف قول جمهور المفسرين؛ قال الإمام الرباني قدس سره في مكتوباته: إنَّ الأشاعرة قالوا: إنَّ من لم تبلغه دعوة نبي كمن في شاهق جبل في حكم المؤمن ومخلد في الجنة، والماتريديَّة قالوا بأنه في حكم الكافر مخلد في النار، وابن عربي قدس سره قال في الفتوحات المكية: إن الله يبعث له نبياً في القيامة فإن آمن به دخل الجنة، أو لا فالنار، ثم ردَّ الأول بقوله تعالى: «من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار»٣-، والثاني: بأن خلود النار مع عدم العلم بالبعثة خلاف الدين، والثالث: بأن القيامة دار جزاء لا تكليف. ثم قال: إنَّه حصل له مكاشفة انه يبعث ثم يعذب قدر جريمته، ثم يصير لا شيئاً ومعدوماً محضاً كالحيوان الأعجم، وقال قدس سره: إنَّه بين هذا في محضر الأنبياء عليهم السلام فسلموه ومجدوه

١- الرحمن ٤٦.

٢- الرحمن ٦٢.

٣- المائدة ٧٢.

وطرد هذا في اطفال المشركين ومن مات في الفترة. انتهى
حاصل كلامه. اقول: لا يجوز تقليد المكاشفة كما اعترف به
قدس سره في مواضع، وشدد النكير على تقليدها ما لم يدل
عليها دليل شرعي. وفي ما ذكر نظر من وجوه:

- اما أولاً فلأنه تقرر في الأصول أنه إذا اختلف العلماء في
مسألة فرقتين لا يجوز إحداث ثالث لأنه خرق للإجماع
الضمني وهنا اختلفوا على أنه مخلد في الجنة او في النار
فالقول بعدم خلوده في احدهما احداث ثالث.

- واما ثانياً فلأن الله قسم الناس في مواضع من القرآن إلى
مؤمن وكافر وحكم بخلود الأول في الجنة والثاني في النار
مثل قوله «فمنهم شقي وسعيد»^١. إلى آخر الآيات، فاحداث
الثالث مخالف لظاهر القرآن.

- واما ثالثاً: فلأنه ان لم يقل بتخصيص قوله تعالى: «ومن يشرك
بالله»^٢. الآية فيدل على ان مأواه في النار، وإن قال به، فلا
يصح الاستدلال به على الأشاعرة، فالحق أنه يخلد من في

١- هود ١٠٥.

٢- النساء ٤٨.

شاهق جبل وولد الكافر في الجنة لأن مثل قوله تعالى «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»^١، يخصص عموم: «ومن يشرك بالله» لما تقرر أن جمع الدليلين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما؛ وأما من مات في الفترة فهو مخلد في النار على المعتمد لأنه هو المقصر حيث لم يفتش (لا أنهم خدمهم حقيقة، والا لحزنوا كما هو المعتاد و) اهل الحق (على ان المؤمن مرتكب الكبيرة اللاتائب مخلد في الجنة سواء عفا عنه فلم يدخل النار اصلاً او لا) عفا عنه (ودخلها ثم خرج للنصوص الكثيرة)، وقالت المعتزلة: لا مؤمن ولا كافر مخلد في النار، وقالت الخوارج كافر مخلد في النار، اما إذا تاب توبة صحيحة فهو مخلد في الجنة وفاقاً، (ولأن دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعدما واطب على الطاعات لو لم يكن ظلماً) على قاعدة الخصم (فلا ظلم اصلاً) وهذا دليل إلزامي (فإن احتجوا بعمومات الوعيد بالخلود كقوله تعالى: «ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها»^٢، قلنا تخص

١- الاسراء ١٥.

٢- النساء ٩٣.

بالكفار او بالمستحل او القاتل لكون المقتول مؤمناً) كما هو شأن مسلك الإيماء (أو يحمل الخلود على المكث الطويل إلى غير ذلك جمعاً بين الأدلة. ويجوز العفو عن الكبيرة بدون التوبة، بل يقع في بعض لا نعلم عنه لأن العقاب حقه تعالى فله إسقاطه) بل مقتضى الفضل والرحمة ذلك (ولآيات وأحاديث كثيرة لا تقبل التأويل، مثل «ويعفو عن السيئات» ١- «ويعف عن كثير» ٢-، «ان الله يغفر الذنوب جميعاً» ٣-، «وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم» ٤-، «ويعفر ما دون ذلك لمن يشاء» ٥-، والحمل) لهذا ولعمومات (على الصغائر، او بما بعد التوبة، او على تأخير العقوبات، مع كونه خلاف الظاهر لا يصح) اصلاً (في الأخير، اذ يغفر الشرك بالتوبة) منه (وهي الإيمان، ويجوز العفو عن الكفر عقلاً، لأن لله ان يسقط حقه؛ و) يجوز (شريعاً) ايضاً (لقوله تعالى) حكاية عن

١- الشورى ٢٥.

٢- الشورى ٣٤.

٣- الزمر ٥٣.

٤- الرعد ٦.

٥- النساء ٤٨.

سيدنا عيسى عليه السلام ((وان تغفر لهم فإنك انت العزيز الحكيم)). ١- فإن تعليق المغفرة يدل على جوازه وذكر «إن» دون إذا إشارة إلى عدم وقوعه، ولم يقل فإنك انت الغفور الرحيم، إشارة إلى أنه لو قال كذا دل على أنه يشفع فيهم مع أنه موقوف على الإذن ولا إذن في الشفاعة للكافر، بل منع منها، وهذا مراد القطب الشاذلي قدس سره: لو قال الغفور الرحيم لكان شفاعة من عيسى عليه السلام، ولا شفاعة في كافر، ولأنه عبد من دون الله فاستحى من الشفاعة عنده وقد عبد معه. انتهى. (ولا يقع) ذلك العفو (لمثل قوله تعالى: «ان الله لا يغفر ان يشرك به» ٢-، ولا نفي للوقوع بحسب اللغة) بعد أصل الجواز كما مر، والمراد بالشرك الكفر مطلقاً إجماعاً، ولأن في كل كفر شركاً ما لأنه تكذيب لله فكان المكذب يقاوم الله ويدعي مشاركته له، ومن ثمة يسمي الله الكفرة اعداءً له (والعفو) عن الكبيرة غير الشرك (ليس اغراءً) للعاصي ولا لمن يقلده كما استدل به المعتزلة على عدم العفو

عنها، أما في الدنيا فظاهر (لأنه ليس نصاً في عفو الكل) ولا في خصوص هذا العاصي (ومجرد احتمال العقوبة) مع ظهوره (كاف في الزجر فكيف مع الرجحان وإذا جاز العفو فمع الشفاعة أولى ودلت آيات وأحاديث على ثبوت الشفاعة وحقيقتها) أي الشفاعة (إن الله) حسب تقديره الأزلي وعلمه بأنه يجعل الشخص شفيعاً فضلاً (يأذن اذنًا خاصاً أو عاماً، أما بكلام لفظي أو نفسي) اذنًا (على طريق إلهام العوام أو) إلهام (الخواص لبعض أن يشفع فيشفع) لا لأن الشفيع واجب إطاعته على الله بل (بياناً لعلو درجة الشفيع ومنا عليه على المشفوع له ومثل لا يقبل منها شفاعة: «واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة» ١-). مخصوص بمقام الهول، أو بحال عدم الإذن، أو ببعض الشفعاء جمعاً بين الأدلة (وبعد تسليم عموم الأزمان والأحوال والأوضاع) تأكيد للأحوال (وعموم اشخاص الشفعاء يخص بالمشفوع له الكافر جمعاً بين

الأدلة. والشفاعة العظمى وهي المقام المحمود الموعود لسيدنا
 محمد صلى الله عليه وسلم مختصة به) ثبت مرفوعاً في
 صحيح البخاري وغيره ان الناس يشتد عليهم الأمر في هول
 القيامة فيجتمعون عند سيدنا آدم عليه السلام قائلين له: اشفع
 عند الله ان يعين الأمر لنا ولو بدخول النار فيعتذر ويرسلهم
 إلى سيدنا نوح وهو إلى سيدنا موسى وهو إلى سيدنا عيسى
 وهو إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى سائر
 الأنبياء أجمعين فيشفع ويشفع، وانكر المعاندون هذا الذي ورد
 طلبه في اول كل فريضة بأنه ان كان محققاً فلا معنى لطلبه،
 ولرد هذا قلنا (وسر الأمر بطلبها في أول كل فريضة مع
 انها تقع البتة بمقتضى وعده تعالى) أمور الأول (إلتذاذ الطالب
 بالخطاب) مع الله (و) الثاني (كونه مأجوراً في الطلب و)
 الثالث (ازدياد محبة الرسول صلى الله عليه وسلم و) الرابع
 (رفعة درجته و) الخامس (تعظيم الله وبيان سلطنته، ومن ثمة
 ورد في الحديث ان الله قال: «يا موسى سلني ولو ملح
 عجينك» و) السادس (لأن العارف وإن بلغ الغاية) في العرفان

والقرب (كسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم يكون سلطان
الخوف غالباً عليه ولا يأمن مكر الله ويظن أنه معلق بشيء
في علمه تعالى يوجد مع كثرة الطلب إلى غير ذلك) ونظير
هذا ان الله وعد سيدنا موسى أنه يغلب فرعون وملائه مع انه
خاف في اغلب المقامات وكرر الله له لا تخف (على ان
المؤمن يجب ان يأخذ) ويستسلم بـ(ما قاله صلى الله عليه
وسلم تعبدوا ولا يحوم حول عقله الذي لا يحيط) علماً
(بحقيقة حركة اصبعه) ولا بحقيقة شيء من أفعاله وأحواله
(مع أنه) اي الشخص نفسه (اقرب الموجودات إليه) المراد به
التفضيل في الجملة، مثل: زيد أحسن الناس أو المراد الأقرب
بحسب ظاهر حاله، فلا يتجه ان الله اقرب اليه منه (واظهرها
عنده كما حام اهل البدع) والأهواء (حول عقولهم) الفاسدة
(فوقعوا فيما وقعوا فيه وجعلوا الله المالك الخالق على
الإطلاق) بزعمهم الفاسد (مغلوباً ومجبوراً لأنفسهم الخبيثة
وتابعاً لعقولهم الرديئة، فأوردتهم) عقولهم (النار) وبئس الورد
المورود. (ولنعم ما قال بهاء الدين العاملي في كشكوله، أنه

لما مات ابن سينا رآه ولي معاصر له) وهو كما قال الشيخ
مجد الدين العراقي (في النار، فقال له: ما لك زعمت في
الدنيا أنك اعقل الناس وتبعك عقلاء كثيرون، وانت في
النار؟ فقال) ابن سينا: (دعاني داعي الله، وهو الرسول صلى
الله عليه وسلم، فعصيته، ودعاني داعي الشيطان وهو العقل
فأطعته وجرني إلى النار. وأما الشفاعة) وهي خمسة أخرى
(لتخفيف حساب بعض في العرصات، أو لعدم دخوله
النار) رأساً (أو لتخفيف عذابه) في النار (أو لخروجه منها، أو
رفع درجة في الجنة فتعم) كل من تلك الخمسة (كل نبي
وولي وعالم وصالح كما دلت عليه أحاديث صحيحة،
والتوبة) في عرف الشرع الأنور (الندم عن المعصية) ولو
صغيرة (اطاعة لأمر الله) بالتوبة (لا لغرض دنيوي) كدفع ملامة
الناس أو مثل التعزير (أو لدخول جنة أو للحفظ من النار
والإقلاع عنها) وقت فعلها (وعدم العود إليها كذلك) أي
خالصاً لوجه الله لا لغرض دنيوي أو أخروي (وقضاء ما
فات من العبادات، وأداء مثل مال الناس والتمكين من

القصاص بدنأ) كأن يمكن من قطع يده لقطع يده، (او مالاً)
 كأن يعطي الدية (او عرضاً) كأن يمكن المقذوف من القذف
 ومن شتمه شتم مثله، نعم لو لم يمكن القضاء والأداء مع بذل
 وسعه فيه حسب الشرع عسى ان يتحملة عنه الله (واماً
 التمكين من اقامة حدود الله فليس شرطاً) لتحقيق اصل
 التوبة الا ان يأمر به الامام او نائبه فيجب حينئذ، وعدم كونه
 شرطاً (لأنها) اي اقامة حدود الله (لمجرد الزجر) ومن ثمة كان
 صلى الله عليه وسلم لا يحب طلب اقامتها حتى قال لمن اقرّ
 بالزنا وطلب الرجم: أبك جنون؟ مورياً له ان يعتذر (وان كان)
 التمكين لإقامة الحدود (حسناً) لدلالته على كمال إخلاص
 التائب (ومن ثمة طلب الأصحاب الكرام) عليهم السلام
 (ان تقام عليهم) ومجرد طلبهم كان مشعراً بكمال اخلاصهم
 وكافياً في حسن نياتهم، ومن ثمة ورى صلى الله عليه وسلم
 لهم ان يعتذروا (وهي واجبة سمعاً على الفور حتى يائتم
 التارك مثلي حقه، وسقوط العقوبة) عن التائب (عندنا بمحض
 الكرم) وفضل الله لأنه المالك الخالق الملك على الإطلاق لا

بنفس التوبة (وكون التوبة موجبة العفو) على الله على ما زعمه المعتزلة (تغليب لها على الله تعالى) عن ذلك، ولا يجب (ولا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب، لكن يحسن، بل العارف كلما ذكر) ذنباً ولو (صغيرة حسب نفسه هالكة فتدوب) نفسه حياءً من الله (وتزداد تزكيتها، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب في الواجب والمحرم، مندوب في غيرهما بشرطه وبنيته في الفروع، وقد فصلناها في رسالة) سمينها: «تعديل الشريعة والطريقة» ينبغي مراجعتها .

فصل

(الإيمان، لغة التصديق مطلقاً، ثم نقل شرعاً إلى) تصديق (خاص هو التصديق بما جاء النبي صلى الله عليه وسلم اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً) فيؤمن أولاً بأن جميع ما جاء به صلى الله عليه وسلم حق، ثم إذا علم كل مسألة اعتقادية او عملية آمنَ بها تفصيلاً (بحيث إذا اطلق فيه) اي في الشرع وقيل الإيمان (ينصرف إليه، ووضع

نظير وضع العلم بالغلبة) يعني كما ان المدينة اسم جنس لكل
 مدينة، ثم صارت علماً بالغلبة، كذلك لفظ الإيمان اسم جنس
 لكل تصديق، ثم صار اسماً بالغلبة لهذا الخاص؛ (وبهذا
 يجمع بين قول من قال ليس منقولاً) اي بوضع قصدي
 خاص (وقول من قال هو منقول) اي بوضع حصل بكثرة
 الاستعمال (وإقرار المستطيع شرط لجريان الحكم عليه
 ظاهراً، والعمل شرط للنجاة من دخول النار عادة، فمن آمن
 بقلبه) بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (ولم يقر
 باللسان) مع الاستطاعة عليه (ولم يعمل صالحاً قط مؤمن
 يدخل الجنة ولو بعد مدة في النار، كما يدل على ذلك آيات
 وأحاديث، وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور أهل
 البدع، وأما قول بعض السلف أنه تصديق بالجنان وإقرار
 باللسان وعمل بالأركان) الأعمال في الأمور والكف
 عن المناهي فيها (فحدّ للإيمان الكامل المنجي من دخول النار
 وغضب الجبار) والحاصل ان الإيمان أماً منج من خلود النار
 فقط وهو مجرد التصديق، أو مع إجراء أحكام المؤمن على

الشخص وهو التصديق مع الإقرار أو باعث للنجاة من النار
 رأساً ولإجراء الأحكام، وهو ما ذكر مع العمل بالأركان،
 وأما باعث لإجراء احكام المؤمن عليه فقط وهو ما للمنافق
 (وقد يطلق على ما يعم الاعتقاد والعمل اجتماعاً أو افتراقاً
 وعليه مثل الحديث الصحيح) الثابت في صحيح البخاري
 وغيره (الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها كلمة التوحيد)
 لفظاً أو نفساً (وأدناها إمطة الأذى عن الطريق و) مثل (لا
 يزني الزاني وهو مؤمن و) يطلق أيضاً (على أثره وهو النور
 الحاصل به)، ثم لما كان الإيمان تصديقاً وجب فيه في كل
 مسألة مثل «الله عليم» من ثمانية أمور وفاقاً بين المناطقة واهل
 اللغة واهل الشرع وغيرهم تصور المحكوم عليه، اي الله،
 وتصور المحكوم به، اي العلم، وتصور ثبوته له، وتصور الوقوع،
 وإدراك وقوع هذا الثبوت، اي إدراك مطابقته للواقع ويسمى
 اذعاناً علمياً، والإذعان الفعلي، وتصور فائدة هذا التصديق،
 والتصديق بها؛ ومعلوم ان جميع ما ذكر إنما يحصل بأسباب
 اختيارية، وإن كان أصل التصديق بمعنى الإدراك اضطرارياً،

وإلى هذا اشرنا بقولنا: (والتكليف بالإيمان الذي هو التصديق باعتبار أسبابه الاختيارية او) باعتبار (الإذعان الفعلي الذي هو شرط فيه) على مذهب الحكماء والمناطق من انه مجرد الإذعان العلمي والباقي شرط على مذهب صاحب الكشف من انه التصورات، والباقي شرط (او شطر) منه على رأي الامام الرازي من انه مجموع الإذعان الفعلي والتصورات (او عينه) على رأي ابن سينا من انه مجرد الفعلي والباقي شرط (على اختلاف الآراء) الأربعة كما ذكرنا (إذ مقتضى قواعد الميزان وصريح القرآن والسنة وجوب الإذعان الفعلي المعبر عنه بـ «گرديدن و باور کردن») المقابل للعناد والإنكار (وعدم كفاية مجرد المعرفة) والإذعان العلمي (كما قال تعالى: «وجحدوا بها») اي لم يدعوا بها إذعائاً فعلياً (واستيقنتها أنفسهم» ١٠) اي أذعنت بها إذعائاً علمياً فإثبات اليقين لهم والاستدلال على كفرهم بالجحود يدل على ما ذكرنا (والإذعان العلمي غير مكتسب وفاقاً وان صح

(الاطلاق) اي اطلاق لفظ المكتسب (عليه مجازاً) باعتبار
 شرطه أو أسبابه (ولا يكفي في الإيمان بالأصول) اي
 الأحكام الأصلية الاعتقادية وهي مسائل فن الكلام (الظن)
 اي الإدراك الراجح (بل يجب الجزم) بها (ولا يزيد) الجزم
 اصلاً بالنظر إلى حد ذاته (حتى ان إيمان النبي صلى الله
 عليه وسلم وإيمان اقل آحاد الناس بمثل وحدة الله متساويان
 جزماً) اذ لو لم يحصل الجزم فلا إيمان وإن حصل فلا فرق
 (وأمّا زيادة الإيمان) الثابتة بأحاديث وآيات (فإنما هي بكثرة
 المصدق به) فالإيمان بشيئين أزيد منه بواحد، وبثلاثة أزيد منه
 بإثنين وهلمّ جراً (أو قوة الدليل) فالجزم بسبب دليل أقوى
 أزيد منه بدليل قوي (أو المشاهدة أو زيادة النور الحاصل
 به، وعلى الأول) اي عدم زيادة اصل الجزم (يحمل قول
 الماتريدية بعدم زيادته، وعلى الثاني) اي كثرة ما ذكر يحمل
 (الأشعرية) بزيادته فالنزاع لفظي (وأمّا الفروع) اي الأحكام
 الفرعية العلمية المبنية في متن الفقه وأصوله (فيكفي الظن في
 أكثرها، ويجب الجزم في) بعضها من (مجمع عليه ضروري

من الدين كوجوب الصلاة مثلاً او) مجمع عليه (مشهور
 فيه كحل البيع مثلاً، ويكفر منكرهما بخلاف غيرهما سواء
 أجمع عليه) لكن كان (خفياً) في الدين لا يعلمه إلا الخواص
 (كالسُدس لبنت الإبن مع بنت الصلب، أو لا) أجمع عليه
 (كوجوب) قراءة الفاتحة (في الصلاة) وكما ان لك في
 تصديقك بالحمى مراتب، فإنك إذا لم تأخذك الحمى ولا
 رأيت محموماً بل سمعت ان الحمى موجودة، فأيمانك بها
 تقليدي محض، وإذا رأيت محموماً واستدللت بآثار حمّاه
 فأيمانك بها علم يقيني واستدلالي، وإذا وصّلت إلى عضو من
 أعضائك فعين يقين، وإذا سرت فيها فحق يقين، وإذا بقيت
 مدة فعرفان، وإذا اشتدت بحيث اشتغلت بها عن غيرها
 وقويت آلامها ولم تقدر ان تتفكر في غيرها ففناء، وإذا أغمى
 عليك بها ففناء في الفناء، كذلك للإيمان مراتب كما قلنا (ثم
 إن حصل الجزم بدليل عامي) كأن يقول هذا مما أخبر العلماء
 فهو حق، أو ان الله قادر على الإسكار فهو رب (وعليه يحمل
 القول بصحة إيمان المقلد، او) حصل بدليل (خاصي) كأدلة

هذا الكتاب (فعلم يقين، او شوهده لمؤمن به كشفاً، فإن لم يسر إلى ذرات الوجود فعين يقين) المراد به المشاهدة بالبصر الظاهري او القلبي، او الذوق، او اللمس، او السماع، او الشم، او التعقل كذلك (أو سرى فإن لم يقدر على احضار مشاهدته متى شاء فحق يقين، وإن قدر فعرفان، وهذا أعلى مراتبه)، وإن غاب عن غيره ففناء، أو فني فيه ففناء في الفناء، ولم نذكر هذين لأنهما فرعاً العرفان (ولكل منها درجات كثيرة، والكبيرة لا تخرج الشخص عن الإيمان كما زعمت المعتزلة فقالوا) ان مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر فقالوا (بمنزلة بين منزلتي الإيمان والكفر وردته عجوز بقوله تعالى: «فمنكم كافر ومنكم مؤمن»^١ - حاصراً الناس بين قسمين، فقال سفيان الثوري عليه السلام: عليكم بدين العجائن) فهذا من كلامه، لا أنه حديث كما قاله ابن حجر في الفتاوي الحديثية رداً على حجة الإسلام، حيث رواه حديثاً في الإحياء (و) الكبيرة (لا تدخله في الكفر كما زعمت

الخوارج وأدلة جميع ما ذكرنا كثيرة ومعارضتها مؤولة
 جمعاً بين الأدلة، وتركنا كل ذلك لظهوره وكذا تركنا
 الأدلة (فيما يأتي) للظهور (والحق أن الإسلام أن فسر
 بالتصديق فمرادف له) أي للإيمان (أو) فسر (بالاستسلام
 الظاهري) كما في حديث جبريل أنه قال: ما الإسلام؟ قال
 صلى الله عليه وسلم: أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً
 رسول الله، وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج
 البيت إن استطعت إليه سبيلاً، ويندرج في الشهادتين سائر
 العبادات والنواهي (فأعم من وجه لاجتماعهما في المؤمن
 العدل وافتراق الإيمان في) المؤمن (الفاسق، والإسلام في
 المنافق و) الحق (أن الاستثناء) أي قول الشخص (في الإيمان)
 نحو: أنا مؤمن أن شاء الله (أن كان للتبرك) باسم الله (أو
 التأدب) مع الله بأنه لا يجزم بالشيء لأنه بإرادته تعالى (أو
 تعليقاً لإيمان الموافاة) وحسن الخاتمة (مع الجزم بأنه لا يكفر
 باختياره صحيح بل حسن أو) كان (شكاً في الحال باطل
 وعلى الأول) بشقوقه الثلاثة (يحمل قول الأشاعرة، وعلى

(الثاني) اي الأخير (يحمل قول الماتريديّة)، وأما إذا أطلق فهو
 من باب تعارض المدلول اللغوي والعرفي، فإن اللغة تقتضي ان
 يكون للتعليق في الحال والعرف للتبرك لكن الثاني غالب
 فيحمل عليه (ومن لم يبلغه دعوة نبي كمن ولد أعمى
 وأصم، أو عمي وتصمّم قبل التمييز، أو كان في جزيرة لم
 يمكنه عادة المسافرة ولا المسافرة إليه) فهو (في حكم المؤمن
 يخلد في الجنة ولا يعذب بالنار اصلاً، لقوله تعالى: «وما كنا
 معذبين حتى نبعث رسولاً»^١، وهو لم يُبعث إليه
 رسول، ولا انتفاء شرط التكليف فيه، وهو صحة العلم
 بالبعثة). وانا رأيت شخصاً يسمى «الصوفي فيض الله» في
 قرية «تودار» ولد أعمى وأصم وأبكم وأعرج رجل كان يأتي
 قبيل كل فرض يتوضأ ويدخل المسجد بلا قائد ويتوجه القبلة
 بلا تعليم أحد، ويصلي صلاة كاملة مع كمال خشوع
 وخضوع، واجمع اهل قريته على انه منذ بلغ ثمان سنين كان
 يصلي ويصوم رمضان، قالوا: انه يستهل أول كل رمضان

وشوال كأنه بصير، فنصوم بصومه ونفطر ونعيد بإفطاره
 وعيده، وقالوا: يجيء ولي أو عالم مع جمع كثير فيمشي بلا
 أن يأخذ أحد بيده فيقبل يده كأنه صحيح عرفه منذ سنين،
 وبالجملة كان الله معلمه ومربيّه بذاته، رضي الله عنه، وهو
 من دلائل صحة هذا الدين. (ومن أمكنه ذلك ولم يؤمن فهو
 كافر وإن جاهد حق الجهاد ولم يصب الحق للإجماع كما
 مرّ. والكفر عدم الإيمان، أي) عدم (التصديق الجزمي سواء
 انضم إليه تكذيب أو لا بل انضم تردد أو) انضم إليه (عناد
 أو لا) بل كان غير معاند (فمن آمن بقلبه وعمل ما يوهّم
 الكفر كالسجود للصنم بلا استخفاف قلبي) بالدين (فهو
 مؤمن، فإن كان معذوراً في ذلك كمن في ظهرائي الوثني
 الخائف) صفة من (منه لم يغرر أصلاً أو أجرى عليه بحسب
 الظاهر أحكام الكافر، ومن أظهر الإيمان وأبطن الكفر
 منافق، أو سبق إيمانه مرتد، أو كفر بتعدد الإله مشرك، أو
 نسب إلى أحد الكتب فكتابي، ومنه المجوس على الأصح)
 لقوله صلى الله عليه وسلم في مجوس هجر: «سنوا بهم سنة

أهل الكتاب»، (أو اعتقد اسناد الحوادث إلى الدهر
فدهري، أو إلى الطبايع فطبيعي، أو إلى الله بوسائل اعدادية
مباينة ففلسفي، وإن آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وأظهر
شعائر الإسلام و) لكن (أبطن عقيدة هي كفر وفاقاً) كأن
زعم قدم العالم (فزنديق، والفسق الخروج عن طاعة الله
بترك واجب أو فعل محرم أو بـ) الإصرار على الصغيرة،
والكبائر كثيرة مذكورة في الزواجر) للشيخ ابن حجر
رضي الله عنه (مفصلاً والبدعة: مخالفة أهل الحق في غير
المجمع عليه، الضروري من الدين أو المشهور فيه) فإن
مخالفتها كفر كما مر (لشبهة غير مخالفة للأدلة القطعية
العقلية، وقد تطلق البدعة على ما لم يكن في عصره صلى
الله عليه وسلم، وتنقسم إلى واجبة) كتأليف كتب الحديث
والعلوم العربية، والكلام والفقه، وغيرها، وتدوينها، لأنه لما قلت
قوة الحفظ والفهم وجب الكتب للمراجعة، (ومندوبة)
كصلاة التراويح في المسجد جماعة، (ومحرمة) كاختراع
آلات اللهو، (ومكروهة) كالتبسّس باللبسة غير لائقة به مخترعة

في زماننا (ومباحة) كركوب الطائرة والسيارة وربما يكون ذلك واجباً أو مندوباً كأن يمشي بالطيارة إلى الحج حيث لم يبلغه بدونها.

خاتمة

(الإمامة رئاسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم ونصب الإمام واجب على الخلق سماعاً للإجماع ولكونه مقدمة ما وجب من اقامة الحدود، ولا شتماله) اي نصب الإمام (على منافع لا تحصى دينية) ولا يتصور كما مر وجوبه على الله ما قاله الشيعة (ويشترط فيه: الذكورة والتكليف والحرية والعدالة والشجاعة والاجتهاد وإصابة الرأي) ولا يحتاج شيء من ذلك إلى دليل (وكونه قرشياً) لقوله صلى الله عليه وسلم «الأئمة من قریش» (فإن ولي الناس من فقد فيه شيء من تلك الصفات تجب إطاعته وتنفذ أحكامه، وعليه يحمل مثل: أطيعوا ولو

أمر) اي جعل اميراً عليكم (عبد حبشي أجدع، واشترط
الشيعة كونه هاشمياً بل علوياً و) كونه (أفضل أهل زمانه
ومعصوماً قياساً على النبوة مخالف للإجماع، بل الحق
حصر العصمة) من بين البشر (في الأنبياء عليهم السلام وما
ذكره من الشبه مدفوع بما في المطولات) خصوصاً شرح
التجريد الجديد ونذكر دليلاً لردهم واضحاً لكل منصف
كما قلنا (ثم لا نزاع في أنه ولي الإمامة) بحسب الصورة
الواقعة (سيدنا ابو بكر) الصديق (ثم سيدنا عمر) الفاروق (ثم
سيدنا عثمان) ذو النورين (ثم سيدنا) حجة الله (علي المرتضى)
على كل منهم السلام باعتراف الشيعة وغيرهم، وانقاد
الأصحاب رضوان الله عنهم أجمعين لأوامرهم، وعلموهم
خلفاء بحق، وصلّوا معهم الأعياد والجماعات والجمع وحدوا
الحدود (إلا أن غير الشيعة مجمعون قبل ظهورهم) في الدولة
الصفوية (على أن هذا الترتيب الصوري كان حقاً مطابقاً
للترتيب الحقيقي الديني) الموافق للشرعية المطابق للدين
(والشيعة قالوا: كان الحق لسيدنا علي عليه السلام وغصبه

الثلاثة منه لشبه ذكروها لا تدل لدعواهم، بل كثير منها
 افتراء ويدل على كذبهم في ذلك أنه ان لم يكن من النبي
 في المسألة نص) وهو الحق كما بين في محله (أو كان ولم
 يبلغ أحداً او) بلغ الناس (ونسي فلا تكون العبرة) في شيء
 من الصور الثلاث (الآ بتولية أهل الحل والعقد وهم رتبوا
 كما ذكر، أو كان) نص على خلافة سيدنا علي عليه السلام
 (وبلغ سيدنا علياً عليه السلام، فإن كان قادراً على
 الاستدلال به وأخفاه فهو خائن مع العامة ومضيع لحقه
 وحقهم فكيف يستحق الخلافة) اذ من شروطها عدم الخيانة،
 سيما هذه الخيانة العظيمة، (او) بلغه و(لم يقدر) على
 الاستدلال (وخاف على نفسه) بمجرد إظهار كلمة حق (فهو
 بالغ أقصى مراتب الجبن)، وتسميته تقية غير نافعة، إذ تغيير
 الاسم لا يؤثر في تغيير المسمى، كما ان الأعشى إذا سُمي
 بصيراً لا يصير بصيراً (فلا يستحق الخلافة) ولا يصح ان يقال
 انه ظن انه ان بلغه قتل (اذ بمجرد تبليغه لا يقتل عادة) كما
 هو معتاد في امر السلطنة الدنيوية ايضاً سيما كان الله ناصره

ووليّه وعاصمه (وغايته ان يكذب ولا يؤلى الإمامة مع أنّه)
 لا يتصور ان لا يكون في الأصحاب الذين هم أشدّاء
 ورحماء جمع يدافعون عنه ويعاونونه والّا (يستلزم تفسيق
 جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذين ورد
 في كثرة مناقبهم) سيما تصلبهم وثباتهم (ومحبة آل النبي
 صلى الله عليه وسلم نصوص كثيرة) بل شجاعتهم وتدينهم
 وامانتهم وحفظهم للحق من الضروريات الجلية، ويعترف بها
 الناس حتى الكفرة. (وان قدر) على التبليغ والاستدلال
 (واستدل به ولم يقبلوه لوجب ان ينقل إلينا) تواتراً (لأنّه
 أمر مهم ديني) يكثر اسباب نقله كما في الأصول (ولم ينقل)
 ذلك (حتى آحاداً) فإن قالت الشيعة استدل ولم يقبلوه، لكن
 اتفقوا على عدم نقله، فالعادة الضرورية قاضية بكذب هذا اذ
 الأصحاب تفرقوا في بلاد العالم فكان لهم سعة في تبليغ
 ذلك والشيعة مع بعدهم عن الحرمين سيما المدينة دار سلطنة
 الإسلام بعداً زمانياً ومكانياً كيف علموا ذلك، وقولهم بأنهم
 سمعوه من الأئمة الأطهار على كل منهم السلام حين

هاجروا افتراء ايضاً، لأن أولياء أهل السنة وعلماءهم كانوا تلاميذ لهم في الشريعة والطريقة ومحبين لهم غاية المحبة، وهم اضعاف اضعاف آلاف امثال الشيعة، فكيف يتصور أن لا يسمع ذلك واحد منهم، أو يسمعه ولا ينقله واحد منهم، مثلاً: سلسلة إجازة الفقير للفتوى والتدريس تتصل بأسانيد صحيحة كثيرة إلى مجمع الطرائق معدن الحقائق العاشق الفائق مجمع البحرين سيدنا الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه، ومنه إلى آبائه على كل منهم السلام، فلا يتصور أن لا يسمع ذلك شيء من تلك السلاسل (مع أنه) لو استدل به ولم يقبله ولو جمع منهم (يستلزم تضليل) الأصحاب (المذكورين الوارد فيهم: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر»-١، و) قوله تعالى: («محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار»-٢، الآية، وقوله صلى الله عليه وسلم: «الله الله في اصحابي»، الحديث، و) قوله صلى الله عليه وسلم («أصحابي

١- آل عمران ١١٠.

٢- الفتح ٢٩.

كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» (و) قوله صلى الله عليه وسلم («خير القرون قرني ثم الذين يلونهم»)، إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث)؛ والحاصل ان الشيعة ينادون بأعلى صوت على ان سيدنا علياً كان جباناً غاية الجبن، وأن أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا شرّ أمةٍ أخرجت للناس، آمريين بالمنكر ناهين عن المعروف، أشداء على المؤمنين رحماء مع غيرهم وليسوا مختارين، ولا يصح بهم الاقتداء!... وكل ذلك خلاف العقل وصرائح القرآن والحديث ونحن معاصر أهل السنة نعتقد ان سيدنا علياً عليه السلام أسد الله الغالب البالغ في الشجاعة والعلم والأمانة وسائر الخصال الحميدة الغاية، وان الأصحاب على كل منهم السلام موصوفون في الحقيقة بما وصفهم به الله ورسوله، وان تكذيبهم وتضليلهم ينجر إلى تكذيب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم (فلا يدفع هذا الدليل قولهم) اي الشيعة (بترك الاستدلال للتقية على ان) اثبات التقية له خلاف بداهة النقل لأن (كتب السير مشحونة بأن قوة سيدنا معاوية رضي الله

عنه) من حيث الجند والمال (كانت اضعاف اضعاف ما
 للخلفاء الراشدين على كل منهم السلام) مع تجمع
 الاراجيف والفسقة والمنافقين حوله كثيرا (فلو كان ترك
 الاستدلال تقية كان معاوية عليه السلام أولى بالتقية منه)
 فهذا أصدق دليل على ان سيدنا علياً عليه السلام رأى الحق
 في خلافة من قبله، والبطلان في خلافة معاوية (ولعل هذا
 الدليل، إذا أنصفوا، قاطع لعرق) أصل (دعواهم ودلائلها
 المزعومة لهم وهادمٌ لها. وأصحاب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم كلهم عدول) وأولياء لله ومصاديق للحديث
 الرباني: «مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا آذَنَتْهُ بِالْحَرْبِ»، (لا يُحِثُّ عَنْ
 عَدَايَتِهِمْ إِذْ مَنْ) منهم (لم يعص الله قط فظاهر، ومن عصاه
 تاب فوراً) وحسنت توبته (وطلب إقامة الحد، كما يشهد به
 كتب السير، وما وقع بينهم من المحاربات كان عن اجتهاد لا
 عن هوى النفس)، ويدل لذلك ما تواتر من أحوالهم، منها ان
 سيدتنا عائشة ام المؤمنين رضي الله عنها رأت ان يقاتل سيدنا
 علي عليه السلام قتلة سيدنا عثمان عليه السلام، وكان اخوها

محمد عليه السلام متهماً في ذلك فلو أرادت غير وجه الله
 كيف تأمر بمقاتلة أخيها الشقيق، ومنها أن سيدنا علياً عليه
 السلام بعد أن هزم الجند في وقعة الجمل وصل إلى سيدتنا
 عائشة عليها السلام وسلم عليها وأكرمها حق الإكرام، وكان
 سيدنا الزبير رضي الله عليه قائد الجمل لكونه محرماً لها
 فقال لها سيدنا علي: يا أم المؤمنين كنت أنا وأنت والزبير هذا
 عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال صلى الله عليه
 وسلم: يحصل الحرب بين أصحابي بواحدة من امهات
 المؤمنين، فلم كنت تلك؟ فلم تذكر ذلك وضربت ناقتها
 بالسوط وقالت: «مَلَكْتُ فَأَسْجَحُ»، وذكره زبير رضي الله عنه
 فقال: يا أمّاه علمت إلى الآن أنك على الحق، والآن أعلم أن
 علياً على الحق، فلا أجيء معك، فالتمس منه سيدنا علي عليه
 السلام أن يبلغها بعسكر معاوية فقال: إني أطيع الله، فأرسل
 معها محرماً آخر فمشى سيدنا زبير عليه السلام فنام في ظل
 شجرة فرآه أحد أعوان سيدنا علي عليه السلام غير مطلع
 على أصل الواقعة فحمل عليه حجراً فقتله وهرب إلى سيدنا

علي بشيراً بأنه قتل زبيراً فقال علي عليه السلام: سبحان الله
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن قاتل الزبير
في النار، فضرب القاتل، خشية من الله، بطنه فمات، فقال
علي: صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فلو لم يكن
قصدهم بذلك وجه الله كيف يترك الزبير أم المؤمنين في
البادية، وكيف يترك أولاده وعياله وأمواله بالشام تحت سيطرة
أراجيف الشام، ولو لم يقصد هذا القاتل وجه الله بزعمه
كيف يقتل نفسه خشية من الله. (الآن المصيب سيدنا علي
عليه السلام، فهو مأجور أجرين وسيدنا معاوية مخطئ فهو
مأجور أجراً واحداً، فيجب علينا أن نكفّ ألسنتنا عن
ذكرهم إلا بخير كما أن الله كفّ أيدينا عن أذاهم؛ إذ بغض
من ثبتت صحبته بغض للنبي صلى الله عليه وسلم، كما صح
به الحديث؛ وقد ثبت بالأحاديث ظهور سيدنا محمد المهدي
المنتظر من ولد سيدتنا فاطمة الزهراء عليها وعليه أفضل
السلام، فيملاً الدنيا قسطاً وديناً كما ملئت جوراً وفسقاً
قبله، بل الظاهر من أحاديث صحيحة أن من رآه وتأسى به

تحصل له مرتبة الولاية والمكاشفة وسماع أصوات الجماد
كما ورد في صحيح البخاري وغيره أن فخذ الرجل) بل
نعله (يخبره بما وقع، وإن الحجر ينادي إن اليهودي خلفه
فيسمعه أتباعه على كل منهم السلام و) ثبت بالأحاديث
الصحيحة (طلوع الشمس من مغربها، والخسفات الثلاث)
خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب،
(وظهور دابة الأرض، وخروج يأجوج ومأجوج، وغير ذلك
من أشراط الساعة الكبرى) كالسفياني (والصغرى). كقلة
العلم والأمانة.

(هذا آخر ما أردنا جمعه وتأليفه، وقد أوجزنا ما لا يهتم
به) أما لقلة جدواه، أو لظهوره واتضاحه في سائر الكتب
(وأطبنا ما يهتم به من المسائل الخلافية التي لا يشفي واحد
من الكتب فيها، وصلى الله على سيدنا محمد وجميع
إخوانه من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وآله
وأصحابه أجمعين وأمه إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن
الحمد لله رب العالمين.

فهرست کتاب

الألطف الإلهية

شرح

الذوق الجمالية

فهرست

﴿اللطاف الالهية شرح الدور الجلالية﴾

الجزء الثاني

صفحة

المبحث

الباب الاول: في الجواهر

١	تقسيم الجوهر الى المادي والمجرد.
٢	تقسيم المادي الى الجوهر والجسم بالمعنى الاعم.
٩	بيان بطلان براهين الحكماء على امتناع وجود الجزء.
١٠	بيان استدلال المتكلمين على وجود الجزء.
١٥	بيان استدلال الحكماء على تركيب الجسم من الهيولى والصورة.
٢٢	هل يمكن وقوع جزء على مفصل ام لا.
٢٣	في حقيقة الجسم مذاهب.
٢٥	فصل: بيان ماهية النار والهواء.
٣٢	بيان اعدل البقاع بحسب اوضاع العلويات.
٣٤	بيان تقسيم الممتزج الى النبات والحيوان والمعدن.
٣٨	بيان وجود سبع هيولى وسبع صور في افراد الانسان.
٤٤	الصورة الشخصية لكل شخص اعراض وفاقا.
٤٩	غير الممتزج فوق الارض او على وجهها او فيها.
٥٣	فصل: في احكام الجسم.
٥٥	بيان التوقيف في تجديد الاجسام.
٥٨	بيان تناهي الاجسام.

٦٢	بيان مساواة النهاية والمكان والجهات الستة.
٦٣	بيان حدوث الاجسام بالذوات والصفات.
٦٩	بيان استدلال الحكماء على قدم العالم.
٧٤	فصل: في خلقة العالم.
٨٠	بيان خلق السموات والارض وما بينهما.
٩٢	بحث النفوس والقوى.
٩٦٠	بيان ان القوى المدركة عشرة.
١٠٤	الحواس الظاهرة.
١٠٩	الحواس الباطنة.
١٢٠	بيان النفس الانسانية.
١٢٤	بيان السير النظري والتخيلي والتعقلي.
١٢٦	غاية عروج التراب وغاية نزوله.
١٣٢	الخلق بمعنى التقرير والتصوير.
١٤٤	بيان اللطائف الخمسة.
١٤٧	الأرواح باقية يا جماعة المسلمين والمليين.
١٤٨	طرق علم الروح اي المكاشفة.
١٦٠	فصل: في بيان قوى النفس الانسانية المادية والمجردة.
١٦١	مراتب العقل النظري.
١٦٥	الحكمة النظرية.
١٦٧	الشريعة المحمدية.

١٦٩

الفقه بالمعنى الاخص.

١٧٠

بيان حقيقة الطريقة.

١٧٢

العلوم العربية.

١٧٣

اصول الاخلاق الفاضلة.

١٧٤

بيان العقول العشرة والافلاك والنفوس.

١٨٢

الباب الخامس: في الإلهيات.

١٨٧

حصول الجزم بذاته تعالى وصفاته شرط للإيمان.

١٩٠

بيان غناء الازلية والابدية عن البيان.

١٩٢

بيان صفاته الذاتية.

١٩٤

بيان الصفات السلبية.

١٩٩

برهان التمانع.

٢٠٢

بيان واجبية وجود الصفات.

٢٠٨

يمتنع ان يكون الحادث صفة لله تعالى.

٢١٠

فصل: في الصفات الذاتية الثبوتية.

٢١٦

معاني اسمية وحديثة للآزم والمتعدي.

٢١٩

الصفات لا عينه ولا غيره.

٢٢٤

فائدة تقدم الذات رتبة على الصفات.

٢٢٧

دلائل المعتزلة في انكار الصفات الزائدة مع ردها.

٢٣٢

الكلام اللفظي بمعنى «كفته شدة» ليس صفة المتكلم.

٢٣٧

صفات لا يصح ان تثبت بالدلائل السمعية.

٢٤٦	كل شيء مستند إليه تعالى اما ابتداء او بواسطة.
٢٤٦	من الصفات الذاتية الزائدة: العلم.
٢٥٢	الدليل على ان علمه تعالى في الثالث بحضور الصورة.
٢٦٢	مثل معلقة.
٢٦٧	امتناع علم الله تفصيلا ببعض الاشياء.
٢٧٠	منها: الإرادة.
٢٧٤	منها: الحياة.
٢٧٩	منها: الكلام.
٢٩١	القرآن.
٢٩٦	الخطاب توجه في الازل الى مخاطب معدوم فيه.
٢٩٩	القرآن علم شخص او جنس.
٣٠٥	اثبات الماتريديّة صفة التكوين.
٣٠٩	فصل: في بعض احواله تعالى.
٣١٥	شبه المعتزلة العقلية والنقلية على عدم الرؤية.
٣٢٠	فصل: الله خالق لغير الأفعال الاختيارية.
٣٣٦	الدليل القطعي في مسألة الافعال الاختيارية.
٣٤١	جميع مسائل الدين بديهية.
٣٥٩	فصل: في الحسن والقبح.
٣٦٧	فصل: التكليف.
٣٧١	التكليف الاعلامي والالزامي.

فصل: في اطلاق الهداية والاضلال على المعاني المتعددة.

مراتب الهداية الاربعة.

خلق قدرة الطاعة.

الرزق.

الاسم غير المسمى.

توقيفية الاسماء.

الباب السادس: في السمعيات.

خارق العادة.

فصل: سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم والرسالة.

النص دال على انه مبعوث الى كافة الخلق.

دل الكتاب على معراجة صلى الله عليه وسلم.

شرائط النبوة.

العصمة.

الملائكة معصومون عن الصغائر.

كرامات الاولياء حق.

الاستعانة بالرقى والتمايم.

قول بعض صوفية الاعاجم: الولاية افضل من النبوة.

فصل: في المعاد.

الجنة والنار مخلوقتان.

سؤال القبر.

٤٥٥	وضع رسالة قبل صنع القمر الاصطناعي.
٤٥٨	كتابة الكرام الكاتبين.
٤٦٤	فصل: الثواب فضل من الله والعقاب عدل.
٤٦٩	فصل: اجمع المسلمون على خلود داخل الجنة.
٤٧٣	المؤمن مرتكب الكبيرة اللاتائب مخلد في الجنة.
٤٧٦	حقيقة الشفاعة.
٤٧٩	التوبة الندم عن المعصية.
٤٨١	فصل: الإيمان لغة التصديق.
٤٨٨	الاستثناء في الإيمان.
٤٩٠	بيان الإيمان والكفر والفسق والزندقه والفلسفة.
٤٩٢	خاتمة في الإمامة.
٥٠٠	المهدي المنتظر.

تم بعون الله تعالى الجزء الثاني من كتاب

الإلطاف الإلهية شرح الدرر الجلالية

ليلة الجمعة في 24 محرم 1414هـ

وكتبه بالمر من

حجرة الشيخ محمد عثمان سراج الدين النقشبندى القادري

الفقيه: خالد بن رفعت الفقيه عفا الله عنه، أمين.

